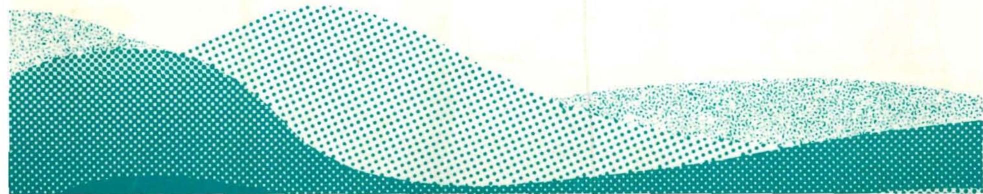
JÜRGEN MOLTMANN

TRINIDAD Y REINO DE DIOS

LA DOCTRINA SOBRE DIOS

VERDAD
E
IMAGEN



TRINIDAD Y REINO DE DIOS

La doctrina sobre Dios

VERDAD E IMAGEN

80

JÜRGEN MOLTMANN

TRINIDAD Y REINO DE DIOS

La doctrina sobre Dios

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1983

Título original: *Trinität und Reich Gottes*
Tradujo: Manuel Olasagasti

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0901-3
Depósito Legal: S. 14-1983
Printed in Spain
Industrias Gráficas Visedo
Hortaleza, 1 - Teléfono 24 70 01
Salamanca, 1983

CONTENIDO

PROLOGO

Progresar significa volver a empezar. Esta máxima tiene aplicación en la labor teológica. Teología de la esperanza *(1964);* El Dios crucificado *(1972) y* La iglesia, fuerza del Espíritu *(1975) nacieron como obras «programadas» en el estilo y en el contenido: se trataba de enfocar toda la teología desde una determinada perspectiva. Mi ánimo es proponer ahora una serie de* aportaciones a la teología *que difieren de los mencionados libros en varios aspectos; mi objetivo es, en síntesis, estudiar dentro de un orden sistemático las relaciones existentes entre ciertas nociones y doctrinas trascendentales de la teología cristiana. La expresión «aportaciones a la teología» significa que el autor no intenta elaborar un sistema o una dogmática.*

Una verdadera «suma» de teología o un auténtico sistema teológico *aspiran siempre a la totalidad, a la organización perfecta y a la validez universal: en principio, deben pronunciarse sobre todas las cuestiones relevantes. Los diversos enunciados han de conciliarse entre sí. La unidad arquitectónica debe ser nítida, como de una pieza. De ahí que los sistemas teóricos, sin excluir la teología, posean un cierto encanto estético. Pero en ello radica también su poder seductor: los sistemas dispensan al lector, sobre todo al lector entusiasta, de movilizar el propio pensamiento crítico y de adoptar la propia decisión responsable, ya que hurtan el cuerpo a la discusión. Por eso yo he procurado resistir la tentación de elaborar un «sistema» teológico, incluso un sistema «abierto».*

La noción corriente y acreditada de la dogmática *tampoco me satisfacía. En el lenguaje político del emperador Augusto, «dogma» significaba tanto como «decreto» (Lc 2,1). El decreto no admite la crítica ni la oposición; se impone por la fuerza. Los términos teológicos «dogma» y «dogmática» tienen poco que ver,*

naturalmente, con esa acepción. Pero no dejan de evocar el talante y a menudo el gesto de lo definitivo, del dictamen no revisable. En teología, el pensamiento dogmático, aunque no sea «dogmática», suele expresarse con preferencia en forma de tesis; no de tesis a discutir, sino de tesis dictaminadoras, que provocan el asentimiento o el rechazo, mas no el pensamiento responsable y personal. Invitan, en suma, al oyente a adherirse a ellas, no a escuchar la propia voz interior.

La expresión «aportaciones a la teología» pretende evitar el escollo del sistema teológico y la coerción de la tesis dogmática; pero tampoco se trata de una atenuación retórica. La expresión sugiere una determinada trama intelectual cuya lógica se irá viendo a lo largo de la exposición. Estas aportaciones a la teología presuponen un diálogo teológico intensivo, desarrollado en el pasado y en el presente. Participan críticamente y con sus propias propuestas en este diálogo e intentan abrir el camino hacia un diálogo más hondo y más amplio en el futuro.

El autor reconoce obviamente los condicionamientos y las limitaciones de su propia perspectiva y la relatividad de su entorno mental. No pretende decirlo todo ni abarcar la integridad de la teología. Entiende, más bien, su propia totalidad como una parte de otra totalidad mayor. No osa, en consecuencia, sentenciar lo que es válido para todos, para todo tiempo y para todo lugar. Pero sí intenta, en la circunstancia de su tiempo y de su lugar, insertarse en el espacio comunitario, más amplio, de la teología. Esto implica la liquidación crítica de la presunta e ingenua autosuficiencia del pensamiento. El autor es un europeo, pero la teología europea no debe seguir siendo por más tiempo eurocéntrica. El autor es varón, pero la teología no puede ser ya androcéntrica. El autor vive en el «primer mundo», pero su teología no debe reflejar las ideas de los dominadores, sino que ha de contribuir a hacer oír la voz de los oprimidos. La expresión «aportaciones a la teología» indica, pues, la negación del carácter absoluto de las propias opiniones, latente siempre de modo subrepticio.

La convicción que subyace en esta actitud es que la verdad a nivel humano se manifiesta en el horizonte del diálogo libre y espontáneo. La comunidad y la libertad son los componentes humanos del conocimiento de la verdad, también de la verdad de Dios. Se trata de la comunidad de la participación recíproca y de la simpatía unificadora. Se trata del derecho a la libertad de las propias convicciones y a la adhesión sincera y personal. Esta comunidad libre de personas sin privilegios y sin discriminaciones

puede calificarse de «cuerpo terreno» de la verdad. Lo cual significa, a la inversa, que sólo la verdad puede ser el alma de esa comunidad libre de personas. El sistema teológico y la dogmática tética difícilmente pueden salvar esta vertiente de la verdad. En lugar de propiciar y de prestar el libre asentimiento, se imponen y coaccionan. Dejan poco margen a la fantasía creadora. No dan tiempo para tomar las propias decisiones. Sólo el diálogo libre permite asumir la verdad desde su auténtica raíz: partiendo de su propia irradiación. La verdad genera el consenso, la verdad produce el cambio sin apelar a la violencia. La verdad conduce al hombre, a través del diálogo, hasta sus propias ideas y sus propios pensamientos. En el diálogo liberador, los maestros, los docentes, se retrotraen a la condición de hermanos y de hermanas. Así el discipulado se metamorfosea en amistad. La teología cristiana degenera y muere si no se mantiene perpetuamente en ese diálogo y si no mira a una comunidad que busca, que necesita y que provoca dicho diálogo.

Por eso interesa preguntar en qué comunidad han nacido estas aportaciones a la teología o para qué comunidad se han elaborado. Es bien sabido que la comunidad de los teólogos tiende a estrecharse más y más; cada teólogo siente la tentación de ser un pensador original y solitario. No obstante, y a condición de que las singularidades y las contingencias de la propia subjetividad no lo estorben demasiado, la comunidad de los teólogos trasciende hasta cierto punto el tiempo y el espacio.

La comunidad capaz de recibir y de ofrecer aportaciones teológicas remonta muchos siglos atrás, hasta los propios testimonios bíblicos, ya que estos testimonios dieron origen a un diálogo histórico ininterrumpido, abierto e inacabable. Hay problemas teológicos para los que cada generación debe hallar su propia solución si quiere que sean para ella germen de vida. Ninguna concepción histórica es definitiva ni conclusa. En la historia de la teología cristiana, el carácter de apertura de todos los conocimientos y de todas las explicaciones es algo esencial, ya que en la actitud de apertura se revela la fuerza de su esperanza escatológica. En el horizonte de la teología y de su problemática, las distancias históricas resultan irrelevantes, y Atanasio, Agustín, Lutero y Schleiermacher están presentes en el diálogo teológico actual. Nuestro debate con ellos es un debate con el presente. Eso que llamamos «tradición» no es un tesoro de verdades inertes y fungibles, sino que es el diálogo teológico inexcusable y vivo con los antecesores, por encima de las épocas y de cara a un futuro común.

Pero la comunidad teológica trasciende también las propias fronteras actuales, confesionales, culturales y políticas. La obra que presentamos intenta demostrar que hoy en día la teología cristiana debe desarrollarse en comunidad ecuménica. *No basta ya el diálogo con la propia tradición, porque semejante diálogo resulta de entrada estrecho y limitado. Es preciso, en la medida de lo posible, tomar contacto con las otras tradiciones cristianas y ofrecer la propia tradición como aporte a la comunidad ecuménica, de radio más amplio. Entonces se reconoce —insisto— la propia totalidad como una parte de otra totalidad mayor, y a través del conocimiento de los propios límites es posible trascenderlos. Entonces comienza la superación del pensamiento solipsista y particular.*

Llamamos pensamiento particular *a toda ideación aislante, a todo pensamiento que tiende a deslindarse y acotarse para su propia satisfacción y seguridad, encubridora de la angustia interior. Como sólo se admiten los propios principios y sólo se pretende confirmar los propios resultados, surge el absolutismo del pensamiento. En la teología cristiana, el pensamiento particular es siempre un* pensamiento cismático. *Implica la fragmentación confesional de la iglesia, y estas diferencias no han hecho sino agrandarse con la controversia teológica, empeñada en establecer barreras. En la era de las escisiones eclesiales, que alcanza hasta el presente, este absolutismo confesional ha sido la atmósfera dominante. Las diferencias han servido para fijar la propia y bien acotada identidad.* Pensar ecuménicamente *significa superar este pensamiento cismático, al que estamos tan habituados que ni siquiera somos conscientes de él, y buscar una futura comunidad ecuménica. Significa no pensar «contra» los otros, sino con ellos y para ellos. Y postula la integración de la propia identidad en esta comunidad ecuménica germinante. Pero ¿cómo es posible pasar del pensamiento particular, cismático, al pensamiento universal y ecuménico?*

Las interpretaciones teológicas del cristianismo se pueden abordar en su carácter particular. Existen las interpretaciones ortodoxa, católica, anglicana, luterana y muchas más. Pero también es posible abordar estas interpretaciones en su universalidad. Entonces aparecen como testimonios de la única iglesia y se estudian como aportaciones a la teología de esta única iglesia de Cristo. Por muy evidente que pueda ser el carácter confesional de un texto, lo importante en esa perspectiva es sólo su aportación a la verdad común. La verdad es universal. Sólo la mentira es particular.

Persuadido de que la creciente comunidad ecuménica debe entenderse ya actualmente como el «cuerpo terreno de Cristo», mi objetivo en las presentes aportaciones a la teología *es acoger las tradiciones evangélica y católica, occidental y oriental, estudiarlas atentamente y ejercer la crítica y la autocrítica frente a ellas. El presente trabajo sobre la trinidad aspira de modo especial a superar el cisma entre la iglesia oriental y la iglesia occidental, que desde 1054 lastra en forma trágica a la cristiandad. Algunas ideas, concretamente la esperanza en una solución de este problema y en la superación del cisma, han tenido su origen en las conferencias sobre la «cuestión Filioque», organizadas a sugerencia mía por la* Comisión ecuménica para la fe y la constitución de la iglesia *en los años 1978-1979.*

Aparte de ello, otorgo especial importancia al diálogo entre el judaísmo y los testimonios de la fe bíblica judía, *de una parte, y la creencia bíblica cristiana, de otra. La separación entre el cristianismo y el judaísmo supuso el comienzo del primer cisma en la historia del reino de Dios. Aunque no esté en nuestra mano liquidar por las buenas este cisma, podemos al menos superar sus funestas repercusiones y llegar a una comunidad de vías separadas, pero que discurran ya en forma paralela. Para ello se precisa el compromiso común sobre «la Escritura» y la esperanza común en «el reino». Es hora de ampliar el diálogo teológico dentro de la comunidad ecuménica, abarcando el diálogo con Israel. También las posiciones de la fe bíblica judía pueden interpretarse como testimonios de una comunidad que trasciende el marco del judaísmo, pues el pueblo de Dios es uno solo.*

La idea básica de la presente aportación a la doctrina trinitaria ha sido expuesta por mí desde 1975 en muchos cursos y seminarios. Quiero expresar aquí mi agradecimiento por el trabajo realizado en común: En el número de octubre de 1979 de la revista Warfield Lectures *del Princeton Theological Seminary (Estados Unidos) publiqué un esbozo de algunos capítulos de este libro, y dejo constancia de mi reconocimiento por la labor de síntesis que hube de afrontar por invitación de la revista. Finalmente, quiero agradecer de corazón al Dr. Michael Welker por la revisión crítica a que ha sometido todo el trabajo, sin olvidar al señor Siegfried Welling, que con tanto esmero atendió a la corrección de pruebas.*

Al igual que en anteriores estudios teológicos, una imagen ha presidido estas reflexiones en torno a la doctrina trinitaria: el admirable icono ruso de Andrei Rublev, del siglo XV, en el que las tres personas muestran con su íntima compenetración la profunda

unidad que las liga y en la que son el Dios Uno. El cáliz sobre la mesa sugiere la entrega del Hijo en el Calvario. Como el cáliz en medio de la mesa, alrededor de la cual se sientan las tres personas, la cruz del Hijo está desde la eternidad en el centro del misterio trinitario. El que capta la verdad de esta imagen, comprende que los hombres sólo sintonizan con el Dios trino a través de esa unidad que dimana de la entrega del Hijo «por todos»; comprende que sólo en esa libre intercomunicación encuentran su propia verdad. A esta interpretación social de la doctrina trinitaria pretende invitar el presente libro.

Tubinga, abril de 1980.

JÜRGEN MOLTMANN

1

La teología trinitaria hoy

¿Qué nos evoca actualmente la expresión «Dios trino»? ¿Qué representaciones asociamos con la trinidad? ¿Qué intuimos en esa comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu santo?

Las respuestas serán muy dispares, caso de que alguien las busque. Algunos evocarán los ritos y símbolos tradicionales del culto cristiano: el bautismo, la eucaristía, las bendiciones. Otros recordarán las apasionadas disputas de la iglesia antigua. Alguien pensará en las imágenes del arte cristiano, donde se representan las tres divinas personas, o dos personas, o el Espíritu santo en figura de paloma. Muchos consideran la doctrina trinitaria como una especulación para teólogos, que nada tiene que ver con la vida real. Por eso algunos protestantes modernos se contentan con el principio del joven Melanchthon: «Nosotros adoramos los misterios de la divinidad. Esto es más importante que escudriñarlos» [1]. Ya es bastante difícil creer en la existencia de Dios y vivir de acuerdo con esta creencia; la creencia en la trinidad ¿no viene a hacer más difícil todavía —innecesariamente— la vida de fe? ¿A qué se debe que la mayoría de los cristianos de Occidente, tanto católicos como protestantes, se comporten en su religiosidad efectiva como simples «monoteístas»? [2]. Que Dios sea trino o que sea uno no parece tener consecuencias diferentes ni en el plano de la fe ni en el de la ética. De ahí que en los escritos apologéticos destinados a adaptar el cristianismo al mundo actual apenas se haga mención de la doctrina trinitaria. Los nuevos enfoques

1. Ph. Melanchthon, *Loci communes*, 1521; *Melanchtons Werke II*, ed. R. Stupperich, Gütersloh 1952, 7.
2. K. Rahner se lamentaba ya de esto en *Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate»*, en *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 105s.

de teología fundamental tampoco toman por base la trinidad. Ya se trate de la teología hermenéutica, de la teología política, de la teología procesual o de la teología como ciencia, la trinidad no tiene un peso específico en estos ensayos actuales de nueva fundamentación teológica.

En este capítulo intentaremos remover objeciones explícitas o trabas implícitas y dejar en franquía el acceso a la comprensión del Dios trino. Después de analizar la cuestión de la *experiencia de Dios*, de la *práctica religiosa* y del *conocimiento de fe*, expondremos aquellas tres concepciones de Dios que representan para la historia occidental tres etapas en el camino del pensamiento teológico: Dios como *ser supremo*, Dios como *sujeto absoluto* y Dios como *uno y trino*. Al mismo tiempo abordaremos en sentido crítico diversas ideas y teorías de la especulación teológica.

1. *La vuelta al pensamiento trinitario*

a) *La experiencia, ¿punto de partida?*

Un primer grupo de objeciones explícitas y de obstáculos latentes frente a la doctrina trinitaria dimana de la experiencia y se refiere a los límites empíricos en este terreno. El hombre contemporáneo entiende por *experiencia* aquellas percepciones que puede reproducir y comprobar *por sí mismo*, que le afectan personalmente porque se traducen en una modificación de su propia vida y que se relacionan, por tanto, con su propia subjetividad. La verdad ¿puede ser objeto de experiencia? ¿Dios es perceptible experimentalmente? ¿Cabe hablar del Dios trino a partir de la propia experiencia?

Friedrich Schleiermacher interpretó en este sentido existencial las nociones de «experiencia» y de «verdad», y transformó consecuentemente la «teología dogmática» en «doctrina de la fe». La fe «no consiste en un saber ni en un hacer, sino en una determinada forma del sentimiento o de la conciencia inmediata de sí mismo». No se refería a emociones de tipo psicológico, sino a un acontecimiento que afecta a la existencia humana integral; por eso habló de la «conciencia inmediata de sí mismo» [3]. En esa

3. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 2. aufl., párrafos 3 y 4.

conciencia «nos sentimos dependientes», es decir, vinculados con Dios, causa y fundamento de nuestra mismidad. Así, para Schleiermacher la experiencia de sí mismo, implícita en el acto religioso, remite directamente a Dios. La experiencia de dependencia absoluta supone de modo indirecto la experiencia de Dios. De ahí se sigue que todas las afirmaciones sobre Dios deben ser al mismo tiempo afirmaciones sobre la propia existencia desde la perspectiva de la fe. Los enunciados sobre Dios que no se apoyen en la conciencia inmediata del creyente pertenecen al ámbito de la mera especulación, porque no son verificables en la experiencia de sí mismo. Por eso era lógico que Schleiermacher situara la doctrina trinitaria al final de su «doctrina de la fe»: la doctrina del Dios trino «no es un enunciado inmediato sobre la conciencia cristiana, sino una sistematización», es decir, una construcción que engloba varias verdades de fe [4]. El fundamento transcendente del sentimiento de dependencia absoluta es el Dios *uno*. Por eso Schleiermacher concibió el cristianismo como una «religión monoteísta». La doctrina de la iglesia sobre las tres personas divinas, como simple sistematización que es de diversos enunciados sobre la conciencia cristiana, pasa a segundo plano y no modifica en nada dicho monoteísmo. Por eso, en el plano de la fe cristiana, basta hablar del Dios uno, sin necesidad de hacer mención de la trinidad. La doctrina es superflua. Partiendo del supuesto de la idea moderna, subjetiva, de la experiencia, la transmutación de la dogmática en doctrina de la fe y la reconversión de la doctrina trinitaria de la iglesia en un monoteísmo abstracto constituyen un proceso inevitable.

Pero la experiencia de la fe ¿puede expresarse de modo suficiente en esta concepción? ¿No queda ésta desautorizada por la propia experiencia de la fe? Si la fe es una relación vital, su interpretación como «determinada forma del sentimiento o de la conciencia inmediata» sólo puede revelar una cara de la realidad. La otra cara, designada con el término «Dios», queda oculta si se olvida que es la causa de la propia mismidad del sujeto. Aun cuando se entienda la experiencia como fenómeno del propio sujeto, ¿basta con preguntar «*cómo experimento yo a Dios*», «qué significa Dios para mí», «cómo me afecta su realidad»? ¿No hay que formular también la pregunta inversa «*cómo me experimenta Dios a mí*», «qué significo yo para Dios», «cómo le afecta mi realidad»?

4. *Ibid.*, 170.

No se trata, evidentemente, de una relación entre iguales. Pero tampoco se trata de una simple relación causal o de dependencia unilateral, sino de una relación de alianza y de amor; por eso esta pregunta inversa no sólo es legítima, sino obligada para la autoexperiencia del hombre. ¿Es que alguien puede «experimentarse a sí mismo» en su relación personal con Dios, si Dios lo es todo para él, pero él a su vez nada significa para Dios? El hombre, en la fe, experimenta a Dios en relación con él mismo y se experimenta a sí mismo en relación con Dios. Si el hombre en su propia conciencia experimenta a Dios, entonces experimenta también cómo Dios le «ha experimentado» y le «sigue experimentando» a él. Si la experiencia de Dios quedara reducida a simple «experiencia de sí mismo», la propia mismidad sería la constante y Dios sería la variable. Sólo cuando la propia mismidad es percibida en la experiencia que Dios hace con ella, surge una percepción universal de la historia de la propia mismidad con Dios y en Dios.

Por tanto, la expresión «experiencia de Dios» no significa sólo nuestra experiencia de Dios, sino también la experiencia de Dios con nosotros. Entonces la noción de experiencia deja de ser unívoca; Dios experimenta al hombre de modo diferente a como el hombre experimenta a Dios: de un modo «divino». La Biblia es el testimonio de la *historia de Dios* con los hombres y también de las *experiencias de Dios* con los hombres. Si el hombre experimenta en su vida de fe cómo Dios le ha experimentado y le sigue experimentando, Dios no resulta para él la simple causa abstracta del mundo o el origen ignoto de su sentimiento de dependencia absoluta, sino que resulta ser el *Dios viviente.* El hombre aprende a conocerse a sí mismo en el espejo del amor, del sufrimiento y del gozo de Dios. En su experiencia de Dios, el hombre se entera parcialmente y «como en un espejo oscuro» de las experiencias que Dios hace con él. A medida que va entendiendo la experiencia de Dios, se le va revelando el misterio de la *pasión de Dios.* Entonces conoce la historia del mundo como historia del *sufrimiento de Dios.* En los momentos de máxima revelación de Dios, aparece siempre el sufrimiento: el grito de los cautivos de Egipto, el grito de Jesús al morir en la cruz, los gemidos de toda la creación esclavizada en ansia de libertad [5].

5. J. Sobrino ha hecho notar esta dialéctica: *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie,* en *Berfreiende Theologie,* ed. K. Rahner, 123s, con referencia al principio de conocimiento dialéctico «sub specie contrarii» partiendo de J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Salamanca [2]1977, 44s.

Si el hombre siente la infinita pasión del amor de Dios que en él se expresa, llega a entender el *misterio del Dios trino*. Dios padece con nosotros, Dios padece en nosotros, Dios padece por nosotros: esta experiencia revela al Dios trino. Esta experiencia es trinitaria y debe entenderse trinitariamente. Por eso, el problema de la teología fundamental sobre el acceso a la doctrina trinitaria conduce hoy día a la cuestión de la capacidad o incapacidad de Dios para sufrir. Y por eso nosotros hemos antepuesto el capítulo segundo sobre la *pasión de Dios* a la exposición de la doctrina trinitaria en sentido estricto.

Esta noción de *experiencia* está ligada desde antiguo con la idea de *asombro* y de *dolor*. En el *asombro*, el sujeto se abre a una realidad diferente y es presa de un sentimiento sobrecogedor. En el *dolor* percibe la heterogeneidad de lo otro, la contradicción del conflicto y la alteración de la propia identidad. En ambos modos de experiencia el sujeto se ve confrontado con una realidad diferente. La noción moderna de experiencia, que ha descubierto sus componentes subjetivos y los subraya, corre el riesgo de dejar escapar la experiencia como tal, reduciéndola a simple autoexperiencia. La legítima percepción de las características de la propia mismidad en una experiencia objetiva no puede conducir a la obsesión narcisista de la simple autoexperiencia; de lo contrario, sólo se percibirán aquellas experiencias que confirman la propia mismidad y justifican su situación, y entonces el interés por la autoexperiencia no es en realidad más que el miedo a la experiencia de lo otro. De ese modo la capacidad de asombro y la disposición para el dolor se pierden irremediablemente. La moderna cultura de la subjetividad corre el peligro, desde hace tiempo, de transmutarse en una «cultura del narcisismo» [6], en la que el yo queda prisionero de sí mismo y sólo se preocupa de reiterarse y de ratificarse. Por eso ha llegado la hora de que la teología cristiana salga de esta prisión del narcisismo y desarrolle la «doctrina de la fe» como exposición global de la «historia de Dios». Esto no significa una reincidencia en la ortodoxia objetivista, sino que constituye la integración de la autoexperiencia en la experiencia de Dios y la inserción de la experiencia de Dios en la historia trinitaria de Dios con el mundo. Dios no debe ser relegado a los estrechos límites de su propia esencia previamente dada. La esencia de Dios se descubre más bien en la historia trascendente de Dios, y sólo en ella cobra su verdadero sentido.

6. Cf. recientemente Chr. Lasch, *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, New York 1978.

b) *¿Acceso desde la praxis?*

Un segundo grupo de objeciones y de trabas frente a la doctrina nace de la praxis y se relaciona con la «practicabilidad» de la verdad. El mundo moderno se ha configurado en sentido pragmatista: lo que no se transforma en acción no posee valor alguno. Sólo la práctica viene a verificar una teoría, pues lo real es ahora el mundo histórico del hombre. El hombre por su parte se concibe a sí mismo como un ser histórico; sólo en la praxis histórica encuentra la posible correspondencia entre el ser y la conciencia; sólo en la acción correcta se realiza para él la verdad. Por eso, para el hombre moderno, la verdad debe ser «siempre concreta» (B. Brecht). Y esto significa para este hombre moderno que la verdad debe «hacerse». Tal es el giro de la teoría pura a la teoría práctica de la verdad. Pero la verdad que no puede realizarse en determinadas circunstancias ¿debe por eso menospreciarse y desecharse? Esa verdad que es el mismo Dios ¿es tan «practicable» que los hombres necesitan «realizar a Dios»? La doctrina trinitaria ¿es una verdad práctica?

Immanuel Kant elevó la praxis ética a la categoría de auténtica norma interpretativa de todas las tradiciones bíblicas y eclesiales. La razón práctica rige la hermenéutica, pues ésta implica también la aplicación: «Los pasajes que contienen doctrinas *teóricas* consideradas como sagradas, pero que *trascienden* todo concepto racional (incluso el plano moral), *pueden* interpretarse en favor de la razón práctica, y si se trata de principios que contradicen a la razón práctica, *deben* interpretarse en favor de esta última» [7]. Kant aduce como primer ejemplo la doctrina sobre la trinidad. «De la doctrina sobre la trinidad, tomada al pie de la letra, no puede deducirse *nada de orden práctico,* si se considera tal doctrina como inteligible, y mucho menos si se está persuadido de que trasciende todos nuestros conceptos» [8]. Da lo mismo que se adoren en la divinidad tres o diez personas, «si esta diferencia no supone normas distintas para el comportamiento humano». Por ser incognoscible para la razón teórica, en cuanto que rebasa los límites de toda experiencia posible, Kant considera la idea de «Dios», como la de la «libertad» y la de «inmortalidad», como postulado de la razón práctica. Esta noción

7. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten,* PhB 252, 33.
8. *Ibid.,* 34.

«trascendental» de Dios es suficiente, ya que el monoteísmo ético ofrece la base necesaria para orientar la conducta humana libre y responsable.

Teniendo en cuenta los supuestos de la noción moderna, global, ética, política o revolucionaria de «praxis», la transmutación de la teología en ética o en política es perfectamente comprensible. Pero esta noción moderna de praxis ¿expresa de modo satisfactorio la experiencia y la praxis de la fe cristiana? Esta fe ¿no debe ir más allá y alterar radicalmente dicha noción de praxis si quiere adecuarse a su propia verdad?

La interpretación moderna de la fe cristiana como una *praxis vital*, que intenta ajustarse a la vida de Jesús para continuar su obra, es una verdad a medias, porque sólo capta *una cara* del comportamiento del creyente.

El hombre de acción pone, por decirlo así, a Dios a su espalda y al mundo por delante. El mundo constituye para él el campo de su misión, del anuncio evangélico, del amor al prójimo, de la liberación de los oprimidos. El futuro es el ámbito de las posibilidades en franquía. Del hombre depende también, en última instancia, el proyectar y realizar unas u otras posibilidades. El sentido de su movimiento va de Dios al mundo, y en este movimiento consiste su vida. El hombre de acción se esfuerza por convertir las posibilidades en realidades, y él mismo es el realizador. Llámese teología ética, teología política o teología revolucionaria, se trata siempre de una *teología de acción*. En esta teología la praxis precede a la reflexión y a la teoría. «Lo primero es el compromiso del amor y del servicio; la teología viene *después* y es un acto segundo»[9]. La praxis urgente en la situación actual es la liberación de los oprimidos. Por eso, la teología es la reflexión crítica de esta praxis necesaria a la luz del evangelio. La teología no pretende sólo entender el mundo, sino también transformarlo. Es más: la teología es un componente del proceso que llevará a la liberación del mundo. Tal es el pensamiento fundamental de la *teología de la liberación*, la mejor teología ética y política hoy existente, ya que intenta indagar y enseñar lo que hay que hacer en la situación actual en favor de los oprimidos.

Pero el amor cristiano no es sólo una motivación, y la fe cristiana es también acción de gracias, alegría, alabanza y adoración. La fe no sólo se vivifica en la praxis, sino también en la plegaria y en la meditación. Sin la *vida contemplativa*, la *vida*

9. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [9]1980.

activa degenera pronto en mero activismo y se equipara al pragmatismo de la moderna sociedad productiva. Es cierto que se da un empobrecimiento especulativo de la noción de Dios. Pero también se da un empobrecimiento pragmático.

En la meditación y en la contemplación, el hombre se vuelve a Dios, en quien cree, y se abre a su realidad. Sin evadirse en la acción, se presenta ante «el hecho que todo lo cambia» (K. Barth) y se expone a su influencia. «Conocer a Dios es padecer a Dios», dice un viejo refrán teológico. Padecer a Dios significa experimentar en sí el dolor de la muerte del hombre viejo y el dolor del nacimiento del nuevo. «El que mire a Dios, morirá», sentencia el antiguo testamento. Cuanto más se acercan los hombres a la realidad de Dios, tanto más ahondan en esta muerte y en este renacimiento. Esta verdad se hace visible y palpable en la figura del Crucificado. Por eso la meditación y la contemplación cristianas son fundamentalmente una *meditación de la cruz*, consideración del vía crucis y pensamiento de la pasión. El que se orienta hacia ese Dios que nos sale al encuentro en la figura del Crucificado, entra por el camino de la transformación. En el dolor de la conversión experimenta el gozo de la comunión de Dios. Entonces la praxis vital se va modificando de un modo mucho más radical que por las vías de la acción. El que padece a Dios en la comunión del Crucificado, podrá alabar a Dios en la comunión del Resucitado. De la teología de la cruz dimana la *teología doxológica*.

La acción y la meditación están relacionadas entre sí. El punto de intersección arranca de la situación en que se encuentra cada individuo. Pero en cualquier caso hay una conexión íntima entre una y otra. La meditación cristiana no puede conducir a la huida de la necesaria praxis cristiana, porque es la *meditación de la pasión y de la muerte de Cristo*. La praxis cristiana no puede derivar en huida de la meditación, porque va ligada al seguimiento del Crucificado. Por eso, la *teología de la acción* y la *teología de la doxología* se implican mutuamente. No hay teología de la liberación sin glorificación de Dios, ni hay glorificación de Dios sin liberación de los oprimidos.

El moralismo y el pragmatismo del mundo moderno han conducido a la disolución de la doctrina en simple monoteísmo ético. La reducción de la fe a la praxis no ha venido a enriquecer la fe, sino que la ha empobrecido. No ha hecho sino cambiar la misma praxis en algo meramente legal y coercitivo. El redescubrimiento de la meditación, de la contemplación y de la doxología es importante para liberar la praxis, no para liberar «de» la

praxis. La acción y la contemplación conjuntamente, y no por separado, introducen al hombre en la historia de Dios. El redescubrimiento del significado de la doctrina trinitaria comienza con la superación de la unilateralidad del pensamiento pragmático y con la liberación de la praxis frente al activismo, para que sea la praxis libre del evangelio. Esto tiene consecuencias para la concepción misma del conocimiento.

En el *pensamiento pragmático* del mundo moderno, *conocer algo* significa siempre *dominarlo*: «saber es poder». Mediante el conocimiento científico nos apoderamos de los objetos y nos apropiamos de ellos. El pensamiento moderno ha «operacionalizado» la razón: ésta conoce sólo «aquello que produce de acuerdo con su propio proyecto» [10]. La razón se ha convertido en un órgano productivo y apenas es ya órgano perceptivo. La razón construye su propio mundo y no reconoce en sus productos otra cosa que su propia imagen. En algunas lenguas europeas, entender significa lo mismo que *concebir*. Concebimos algo cuando lo hemos «captado». Una vez que hemos concebido algo, pasa a ser posesión nuestra. Al poseer algo, podemos hacer con ello lo que queramos. La tendencia cognitiva de la razón moderna puede calificarse de tendencia a la *conquista* y al *dominio*.

Para los filosófos griegos y para los padres de la iglesia, conocer es algo diferente: conocer es *asombrarse*. Mediante el conocimiento se participa en la vida ajena. El conocimiento no transforma (mediante la apropiación) lo «otro» en propiedad del sujeto, sino que, a la inversa, transforma al sujeto (mediante la «simpatía») en partícipe de la realidad conocida. El conocimiento funda la *comunidad*. Por eso, el conocimiento llega tan lejos como lleguen el amor, la simpatía y la participación. A la luz del conocimiento teológico de Dios y de su historia se puede llegar a un redescubrimiento actual del pensamiento trinitario, paralelo a un cambio radical de la razón moderna: del dominio a la comunión, de la conquista a la participación, de la producción a la percepción. El nuevo estudio teológico de la historia trinitaria de Dios debe liberar la razón operacionalizada para que vuelva a percibir la «alteridad» y a participar en ella. El pensamiento trinitario debe preparar el camino a una reflexión capaz de liberar y de salvar la realidad destruida.

10. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1978, prólogo.

2. *En busca del Dios trino*

El problema de la realidad de Dios ha obtenido en la historia de la teología occidental diversas respuestas. Desde la antigüedad griega, pasando por la edad media y llegando hasta las actuales definiciones de la iglesia católica romana, hay una respuesta unánime: *Dios es el ser supremo.* Las demostraciones cosmológicas de la existencia de Dios parecen ofrecer base suficiente y definitiva para este postulado. Partiendo de la tradición veterotestamentaria y pasando por el nominalismo medieval, para llegar hasta la filosofía idealista del siglo XIX, se formuló la otra respuesta: *Dios es el sujeto absoluto.* Los testimonios bíblicos de la historia de la salvación y la experiencia actual del mundo como acontecer histórico inducen a concebir a Dios no sólo como ser supremo, sino también como sujeto absoluto. Más allá de ambas respuestas suena la respuesta de la teología específicamente cristiana: *Dios es el Dios trino.* Pero ¿qué significa esta respuesta típicamente cristiana a la luz de aquellos otros conceptos de Dios que la propia teología ha hecho suyos a lo largo de los siglos? ¿Cómo hay que concebir la realidad del mundo si Dios no debe concebirse como el ser supremo ni como el sujeto absoluto, sino como trinidad?

a) *Dios, ser supremo*

Las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios parten de la *finitud* del mundo para desembocar en el ser infinito. Dado que la finitud posee diversas formas, existen diversas pruebas cosmológicas de la existencia de Dios. Por el hecho de partir todas ellas de la finitud del mundo, pueden considerarse como diferentes pasos de una misma prueba. Según Tomás de Aquino, hay «cinco vías» de demostración cosmológica [11]. Algunos teólogos neotomistas consideran que estas cinco vías son las únicas pruebas válidas de la existencia de Dios; todas las demás son o bien sofismas o bien demostraciones que pueden reducirse a alguna de las cinco vías [12]. Según la doctrina católica romana, el concilio Vaticano I definió en 1871 la demostrabilidad de la exis-

11. Tomás de Aquino, *Summa theologica,* I q. 2 a. 3.
12. J. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewegung der Gottesbeweise,* Lucern 1965, 60s.

tencia de Dios afirmando que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas» [13]. En 1907, el «juramento antimodernista» concretó esta demostrabilidad en las «cinco vías», aclarando que «Dios puede ser conocido con certeza, y por tanto puede ser demostrado, como causa a partir de sus efectos». [14]

Las pruebas cosmológicas de Dios arrancan del mundo y dan por supuesto que éste no es un caos sino un *cosmos*, ordenado por leyes eternas y armonioso en sus múltiples formas. Las pruebas vienen de la filosofía griega, y ésta presupone obviamente el espíritu de la religión griega, ya que nació como fruto de una actitud «ilustrada» frente a ésta. «Dios» es para los griegos un predicado, no un nombre propio. Los dioses están presentes en todo el acontecer cósmico. No tienen necesidad de revelarse. Por eso la vida en las coordenadas perpetuas del cosmos está impregnada del elemento divino. La vida humana transcurre en presencia y en comunión con Dios con tal que se respeten las leyes del cosmos. Παντα πλήρη θεῶν (todo está lleno de dioses), reza la sentencia de Tales, que Platón y Aristóteles citan a menudo. Sobre el fondo de esta religiosidad cósmica se alza la filosofía griega de la religión, que inquiere el origen de los dioses y su ser divino. El ser divino, la divinidad, τὸ θεῖον, es uno, necesario, inmóvil, infinito, incondicionado, inmortal, impasible. Lo divino queda circunscrito mediante la negación de determinadas propiedades del cosmos finito. Es la *via negativa*. Lo divino, por ser uno, es origen y medida de lo múltiple en el mundo.

Esta dilucidación filosófica de la esencia de la deidad presupone un mundo sometido a un ordenamiento divino. La *existencia* del ser divino no se pone en duda. Es algo que va implícito en la propia existencia del mundo. El ser divino se revela indirectamente en el espejo del cosmos. Y a la inversa, el mundo en tanto que cosmos ordenado es un reflejo del ser y de la sabiduría divina, y se interpreta partiendo de la presencia de lo divino. La divinidad y el cosmos se corroboran mutuamente, estableciendo así un espacio vital en el caos del mundo y un orden en la confusión del tiempo. La *prueba cosmológica de Dios partiendo del mundo* viene a ser al mismo tiempo la *prueba teológica del mundo partiendo de Dios*. Cada paso demostrativo presupone implícita-

13. DS 1785.
14. *Ibid.*, 2071.

mente el anterior; por eso las «cinco vías» constituyen un solo proceso argumental. Toman como punto de partida fenómenos generales del mundo e indagan su causa última. La primera vía parte del movimiento del mundo y concluye en el concepto del *primum movens*; la segunda parte de la actividad del mundo y concluye en el concepto de *causa prima*; la tercera parte del ser contingente de las cosas y llega a la noción del *ens per se necessarium*; la cuarta aborda los grados del ser mundano y culmina en la idea del *maxime ens*; y la quinta parte del orden del mundo para concluir en el concepto de la inteligencia suprema. Tomás puntualiza al final de cada vía: *et hoc dicimus Deum*. Abordó la demostración cosmológica de Dios para responder a la pregunta *utrum Deus sit*, mas no demostró propiamente la *existencia* de Dios, sino la *esencia* de lo divino: el ser divino es motor inmóvil, causa primera, ser necesario, ser supremo e inteligencia suprema frente a los entes mudables, efectuados, contingentes, deficientes y dirigidos a un fin; así concluye el Aquinate *via negationis et eminentiae*. Queda contestada la pregunta *¿qué es lo divino?*, pero no la pregunta ¿quién es Dios? Estos argumentos hacen concebir a Dios como substancia suprema, pero nada obliga a llamar «Dios» a esa *substancia suprema*. Es el *consensus gentium* lo que induce a esta denominación; pero el propio Aquinate sostiene que el «sentir de la gente» no es un criterio riguroso de verdad, sino más bien una norma dialéctica más o menos convencional.

Las cinco vías de la demostración de Dios son apodícticas si se admiten ciertos supuestos de una cierta cosmología y de una cierta metafísica; pero esta cosmología y esta metafísica ¿son convincentes? Con el cambio radical de la visión humana de la realidad, estas pruebas —y cualesquiera otras— pierden toda su fuerza. Desde sus propios supuestos son irrebatibles, pero cabe la posibilidad de socavar tales supuestos. Lo que diferencia al pensamiento moderno de la metafísica griega y medieval es su interpretación radicalmente distinta de la realidad.

b) *Dios, sujeto absoluto*

El método de las pruebas cosmológicas de Dios descansa en el supuesto de un mundo ordenado. El hombre se contempla como un ser dotado de vida y de espíritu en el marco de este mundo ordenado. El hombre se siente «como en su casa» dentro de este mundo regido por el «ser». Esta mentalidad «ontológica»

quedó superada con la aparición de la *subjetividad* moderna. Si resulta que el hombre se hace *sujeto* de su mundo mediante el conocimiento, la conquista y la manipulación del mundo, entonces la idea del mundo como un cosmos pierde consistencia. El desdoblamiento del ser en *res cogitans* y *res extensa*, obra de Descartes, echa por tierra el orden ontológico del ser y, por tanto, la «monarquía» de la substancia suprema [15]. La realidad no aparece ya como el cosmos de Dios que acoge al hombre en su seno, sino como *material* de conocimiento y de apropiación por parte del hombre en su afán de crearse su propio mundo. El punto de referencia del mundo no es el ser supremo, sino el sujeto humano. No existe una realidad superior que presida la experiencia y la conciencia humanas. Es el *propio hombre* el que descubre y trata de controlar la realidad. La unidad de lo real no es de tipo cosmológico ni teológico, sino antropocéntrico. El cosmos no muestra huella alguna de la divinidad; está marcado, en cambio, por las huellas humanas. Se ha calificado este tránsito hacia la modernidad como «giro antropológico» (M. Buber), como el «paso a la subjetividad» (Heidegger) y como el «deslizamiento de la ontocracia a la tecnocracia» (A. T. van Leeuwen). Este tránsito ha dado origen al ateísmo occidental. Un mundo que se ha convertido en objeto del hombre demuestra la existencia de éste, mas no la existencia de Dios. ¿Es el inicio del *nihilismo* europeo?

> ¿Qué hemos hecho al desprender esta tierra de su sol? ¿A dónde se orienta ahora la tierra? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caminamos dando tumbos, hacia atrás, hacia adelante, hacia los lados? ¿Existe un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una infinita nada? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No se nos echa encima la noche, cada vez más cerrada? ¿No tendremos que encender lámparas en pleno día?... Dios ha muerto. Dios ha muerto para siempre. Y nosotros lo hemos matado. [16]

Si el hombre no puede regirse por el mundo y por sus leyes, sino que debe amoldar este mundo y sus leyes a sus propios planes de dominación, es natural que busque en su propia *subjetividad* el espejo para el conocimiento de Dios. Al descubrir esta subjetividad, el hombre descubre su finitud. Por eso buscará un

15. R. Descartes, *Discours de la méthode*, PhB 26 a, esp. 25s (ed. cast.: *Discurso del método*, Madrid 1974). Para el estudio de la metafísica moderna de la subjetividad cf. principalmente W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen [6]1978, y su magnífica obra *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979.
16. Fr. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona 1979, n. 125.

sujeto infinito, absoluto y perfecto, capaz de orientar y de dar consistencia a su propia subjetividad finita. En lugar de la *demostración de Dios desde el mundo*, se postula la *demostración de Dios desde la existencia humana*, desde el alma, desde la conciencia inmediata. No es una demostración objetiva, sino subjetiva; no teórica, sino práctica: no necesitamos de Dios para explicar el mundo, pero sí para poseer conciencia, certeza y estima de nosotros mismos.

Esta idea de Dios arrastra un largo pasado. Puede detectarse primero en Agustín: el conocimiento propio no es un capítulo del conocimiento del mundo, sino que depende exclusivamente del conocimiento de Dios: «Dios eterno, quiero conocerme y quiero conocerte». «Lo que quiero es conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada en absoluto» [17]. El sujeto adquiere conciencia inmediata de sí mismo. La certeza sobre Dios es el correlato de la certeza sobre uno mismo. Este acceso a Dios presenta una base bíblica: el mundo es obra de Dios y el hombre es imagen de Dios. Por eso, el hombre halla en sí el espejo donde puede conocer a Dios. El conocimiento de Dios en su imagen y semejanza es más seguro que el conocimiento de Dios por sus obras. Por eso, el verdadero fundamento del conocimiento propio está en Dios.

Descartes, al que se debe la desacralización definitiva y la matematización del mundo, hizo de esta idea la base de su *filosofía de la subjetividad*: el hombre puede dudar de todas las percepciones sensibles, pero no de que es él mismo el que está dudando. El hombre, al pensar, adquiere conciencia inmediata de sí mismo. Esta certeza de la propia existencia es el *fundamentum inconcussum*. Pero el hombre toma conciencia de sí como *ser finito*. Por eso, esta conciencia lleva implícita la idea de un ser infinito: «El hecho de que yo exista y de que aparezca en mí la idea de un ser perfectísimo es la demostración más clara de que Dios existe» [18]. El hombre, al contraponerse como sujeto (finito) al mundo objetivo, conoce a Dios, pero ya no como la substancia suprema del mundo, sino como sujeto infinito, perfecto y absoluto, modelo y ejemplar del ser humano. Dios no es ya el fundamento del mundo, sino del alma. A Dios no hay que buscarlo como misterio del mundo, sino como misterio de la propia alma.

17. Agustín, *Soliloquia*, I, 2 y II, 1. Cf. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott* (1929), Darmstadt 1967.
18. R. Descartes, 3. *Meditation*, PhB 27, 42.

Después que Kant rebatiera con su crítica de la razón pura las demostraciones de la existencia de Dios, la teología protestante abordó en serio la reflexión sobre la subjetividad. Bajo la influencia de Kant y de Schleiermacher nacieron, especialmente en el protestantismo, la *teología ética*, que considera la fe como una certidumbre moral sobre Dios, y la teología de la experiencia, según la cual la experiencia del hombre creyente constituye una vivencia de Dios. Dios no aparece en el mundo racionalizado de las cosas; a Dios hay que buscarlo en el mundo vivencial del propio yo. Sólo cabe hablar de Dios hablando del hombre o, por mejor decir, hablando de sí mismo y desde sí mismo: tal fue el principio básico de la teología existencial de Rudolf Bultmann. «Si la fe implica una aprehensión de nuestra propia existencia y si nuestra existencia se funda en Dios, es decir, no es posible fuera de Dios, la aprehensión de nuestra existencia significa la aprehensión de Dios». [19]

Fichte y Hegel llevaron a cabo una indagación filosófica de la subjetividad de Dios: si Dios resulta ser el sujeto absoluto y perfecto, también será el sujeto de su propia revelación y de su conocimiento por parte del hombre. En consecuencia, la revelación de Dios será una «automanifestación», y su conocimiento por el hombre no será sino su «autoconocimiento» en el hombre. En rigor, no puede darse una comunicación indirecta de Dios a través de sus obras o a través del hombre como imagen suya; lo único que hay es la «autocomunicación» directa de Dios. Dios, entendido como sujeto absoluto, implica la posesión de la libre voluntad, cosa que no era indispensable en el ser supremo. Dios se revela donde y cuando quiere. Dios se revela en una determinada persona y en una determinada historia que él mismo elige.

Dios, sujeto dotado de razón perfecta y de voluntad libre, es el modelo y ejemplar del hombre libre, racional, soberano, que dispone de su propio ser. El mundo burgués de los siglos XIX y XX resumió esta concepción de Dios en la idea de «personalidad absoluta» o, más sencillamente, en la idea del «Dios personal». El punto de partida de este concepto moderno de Dios es la interpretación del hombre como sujeto y la tesis del carácter subjetivo de todos sus conocimientos y relaciones.

19. R. Bultmann, *Creer y comprender* I, Madrid 1974, 26s.

c) *El Dios trino*

La doctrina tradicional sobre la trinidad tiene su origen en la predicación cristiana. Para entender el testimonio del nuevo testamento sobre la historia de Jesucristo, la teología recurrió a la noción trinitaria de Dios. La historia de Jesús sólo puede concebirse como historia del Padre, del Hijo y del Espíritu. Este punto será desarrollado en el capítulo tercero del presente libro. De momento cabe preguntar qué relación guarda la doctrina cristiana de la trinidad con el concepto de Dios como ser supremo y como sujeto absoluto y en qué sentido esta doctrina de la trinidad puede alumbrar una nueva idea de Dios, del mundo y del hombre.

Ya Tertuliano intentó encajar la trinidad cristiana en la noción general de *substancia divina: Una substantia, tres personae.* La substancia divina, una, indivisible y homogénea, se constituye en tres personas individuales. Por eso, a la inversa, las tres personas son diversas entre sí, pero se unifican en la substancia divina común. Se comprende que para Agustín y para Tomás de Aquino esta substancia divina, una y común, sea el fundamento de la trinidad de personas y ostente frente a éstas la prioridad lógica. Agustín parte del Dios uno, cuya unidad entiende a la luz de la esencia divina única, y en un segundo momento establece la noción de la trinidad de personas. Tomás de Aquino observa que si se abstrae de la trinidad de personas, lo que resta para el pensamiento es la naturaleza divina una [20]. Es esta naturaleza lo que se llama «Dios», y no las tres personas o una de ellas.

Esta idea de las tres personas en una sola substancia divina tuvo importantes consecuencias en la teología e incluso en el pensamiento occidental. Desde Tomás de Aquino, los manuales distribuyen el estudio de Dios en los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino». La ortodoxia protestante adoptó esta misma división: primero, la demostración de que Dios existe y de que es uno; luego, la doctrina del Dios trino. Primero se construye la *teología natural*, general, y luego la *teología revelada*, especial. La teología natural constituye el marco donde la teología revelada esboza luego la imagen cristiana de Dios. El marco posibilita, pero también limita la imagen: las propiedades metafísicas de

20. Cf. K. Rahner, *o. c.*, 105-136; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963; Cl. Heitmann-H. Mühlen, *Experiencia y teología del Espíritu santo*, Salamanca 1978 y G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft*, 214s.

la substancia suprema se determinan partiendo de las pruebas cosmológicas de Dios. El ser divino es uno, inmóvil, impasible, etcétera. La doctrina cristiana de la trinidad no puede modificar el cuadro, aunque tenga que hablar sobre el Dios trino y sobre la pasión y muerte del Hijo de Dios en la cruz. Las nociones de la teología natural sobre el ser de Dios se convierten en verdadero obstáculo para las nociones de la teología revelada. Esto se ve palpablemente en la cuestión de la unidad de Dios. Como el tratado *De Deo uno* precede al tratado *De Deo trino*, resulta que se habla en el fondo de una doble unidad de Dios: la unidad de la esencia divina y la unidad del Dios trino. La consecuencia es que la primera unidad daña a la segunda, originando no sólo una acentuación extrema de la unidad en el Dios trino, sino también una reducción de la trinidad en el Dios uno. La inserción de la trinidad de personas en una substancia divina previa y homogénea, deducida del cosmos, conduce inexorablemente a la *disolución de la doctrina trinitaria en un monoteísmo abstracto.*

Principalmente desde Hegel, los teólogos suelen interpretar la trinidad cristiana partiendo de la noción general del sujeto absoluto: *un sujeto y tres modos de ser.* El sujeto divino, uno e idéntico, sólo puede concebirse como sujeto perfecto en una relación consigo mismo. Pero si existe esta relación, se tratará de un proceso eterno de autodiferenciación y autoidentificación del mismo sujeto absoluto. Sólo sobre esta base de la autodiferenciación del sujeto absoluto cabe hablar de auto-revelación y de auto-comunicación de Dios. El proceso reflexivo del sujeto absoluto, al igual que el proceso reflexivo de cualquier sujeto finito, posee esta estructura de la autodiferenciación y la autoidentificación, que puede concebirse como un proceso triádico.

Una doctrina cristiana de la trinidad que pretenda expresarse en el marco de la idea moderna de Dios como *sujeto absoluto* habrá de renunciar a la noción trinitaria de persona, porque el concepto de persona implica un sujeto de acciones y de relaciones. Deberá disolver el concepto de persona en el sujeto divino uno e idéntico y buscar otra expresión no subjetiva para designar las personas trinitarias. La tradición occidental ofrece la noción neutral de «modo de ser». El sujeto divino, uno e idéntico, se desdobla necesariamente en tres modos de ser y se comunica de este modo triádico: Dios se revela a sí mismo a través de sí mismo. El ordenamiento del Padre a la *yoidad*, del Hijo a la *mismidad* y del Espíritu a la identidad de la *yoidad-mismidad* viene a ser el rasgo fundamental de las doctrinas modernas sobre la trinidad. Lo que la tradición enunció sobre la trinidad debe

traducirse mediante el lenguaje de las «autorrelaciones y autocomunicaciones del Dios uno».[21]

La idea posterior de la «personalidad absoluta» da un paso más[22]. De igual modo que la *personalidad* humana es el resultado de un proceso de maduración histórica, la personalidad absoluta de Dios debe considerarse como el resultado siempre presente de su proceso vital eterno. La personalidad absoluta de Dios realiza su vida eterna en *tres modos de ser* diferentes. Por eso su vida triádica transcurre paralelamente a nivel terreno en un proceso de enajenación y reapropiación de la personalidad absoluta.

En esta perspectiva, los problemas de la doctrina trinitaria son análogos a los de la antigua trinidad de la substancia: se pone tal énfasis en la unidad del sujeto absoluto, que la trinidad de personas se disuelve en meros momentos de aquél. Pero la idea de sujeto absoluto no puede traducir lo que dicen la tradición y la predicación cristianas. La inserción de las personas divinas en el sujeto divino uno e idéntico lleva inevitablemente a la *reducción de la doctrina trinitaria al monoteísmo.*

Una *revisión actual de la doctrina trinitaria* sólo puede efectuarse en un debate crítico con estas tradiciones filosóficas y teológicas. Tampoco es posible la regresión a la anterior *trinidad de la substancia,* porque no es posible la vuelta a la cosmología del viejo *pensamiento ontológico* una vez consumado el giro de la modernidad. Ni tiene sentido la continuación de la moderna *trinidad del sujeto,* porque la *idea moderna de sujeto* va perdiendo vigencia. El pensamiento antropocéntrico cede el paso a las nuevas teorías relativistas, y el método antropocéntrico se resuelve en esquemas sociológicos. «La creencia de que en la vivencia lo más importante es la vivencia misma, y en la acción la acción misma, comienza a parecer una ingenuidad a la mayoría de la gente»[23]. El mundo de las interdependencias, cada vez más complejas, no puede entenderse ya como «mi mundo privado». La apelación a la mera subjetividad suena actualmente a huida del mundo.

21. En este sentido se expresa el influyente manual de C. I. Nitzsch, *System der christlichen Lehre* (1829), Bonn [6]1851, 184. La obra clásica para la historia de la doctrina trinitaria hasta el siglo XIX sigue siendo F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* I-III, Tübingen 1843.

22. R. Rothe, *Theologische Ethik* I, Wittenberg [2]1867, párrafo 34; F. H. R. Frank, *System der christliche Wahrheit,* 1878-1880, [3]1893, párrafo 14; I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre,* I, Berlin 1879, párrafos 31 y 32.

23. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften,* Hamburg 1952, 150 (ed. cast.: *El hombre sin atributos* I-IV, Barcelona [3]1980).

En el presente ensayo vamos a abordar la tradición cristiana de la historia de Jesús para desarrollar a partir de ella una *doctrina histórica de la trinidad.* No postularemos la unidad de Dios como substancia homogénea ni como sujeto idéntico, sino que la estudiaremos partiendo de esta historia trinitaria. La tradición occidental se apoyó en la unidad de Dios e indagó luego la trinidad; nosotros comenzamos con la trinidad de personas y preguntamos luego por la unidad. El resultado será un concepto diferenciado y «problemático» de la unidad divina en tanto que *unión* de la trinidad.

Frente a la trinidad de substancia y a la trinidad de sujeto, nosotros intentaremos desarrollar una *doctrina social de la trinidad.* La Biblia es para nosotros el testimonio de la historia de las *relaciones comunitarias de la trinidad* en su revelación al hombre y al mundo. Esta hermenéutica trinitaria lleva a un estilo de pensar basado en las relaciones y en el elemento comunitario, y deja de lado el pensamiento subjetivo, que sólo puede trabajar disociando y aislando sus objetos.

El *pensamiento relacional y comunitario* procederá en el presente estudio partiendo de la doctrina trinitaria, y se aplicará a las relaciones del hombre con Dios, con los otros, con la humanidad y con toda la creación. La idea panenteísta, originaria del judaísmo y de las tradiciones cristianas, ayudará a concebir a Dios, al hombre y al mundo *ecológicamente,* en sus mutuas relaciones e «inhabitaciones». Esto dará lugar a una reelaboración de la *doctrina sobre la trinidad* y obligará a crear y a ejercitar el *pensamiento trinitario.*

2

La pasión de Dios

1. *¿Impasibilidad o pasión de Dios?*

Si buscamos, al estilo de la filosofía griega, aquellos atributos que «convienen a Dios», deberemos descartar la diferencia, la multiplicidad, el movimiento y el sufrimiento [1]. La substancia divina no puede padecer; de lo contrario, no sería divina [2]. También es incapaz de padecer el sujeto absoluto de la filosofía nominalista e idealista; de lo contrario, no sería absoluto. La divinidad aparece impasible, inmóvil, una y autosuficiente frente a un mundo móvil, doliente, disperso e indigente. Y es que la substancia divina es el fundamento permanente y eterno de este mundo de fenómenos perecederos y por eso no puede estar sometido al destino de este mundo. [3]

Pero si estudiamos el mensaje teológico de la tradición cristiana, encontramos en su núcleo la historia de la pasión de Cristo. Los evangelios narran la pasión y muerte de Cristo. La oblación del Hijo de Dios para la reconciliación del mundo se renueva en la eucaristía bajo la figura del pan y del vino. La conmemoración de la pasión de Cristo por la palabra y el sacramento hace despertar la fe, concretamente la fe cristiana en Dios. El que cree, adquiere la libertad gracias a la mediación de Cristo. Cristo le

1. Cf. O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Entwicklung der antiken Gottesvorstellung*, Göttingen 1966.
2. J. K. Mozley, *The impassibility of God. A survey of Christian thought*, Cambridge 1926, es el tratado más completo y clásico sobre el tema. Cf. también W. Maas, *Universtándlichkeit Gottes*, München 1974; Jung Young Lee, *God suffers for us. A systematic inquiry into a concept of divine passibility*, Den Hague 1947; W. McWilliams, *Divine suffering in contemporary theology*: Scottish Journal of Theology 33 (1980) 35-54.
3. Chr. Stead, *Divine substance*, Oxford 1977.

ayuda a creer en Dios. El mismo Dios está implicado en la historia de la pasión de Cristo; de lo contrario, la muerte de Cristo no podría irradiar una virtud redentora. Pero ¿de qué modo Dios está implicado en la historia de la pasión de Cristo? ¿Cómo es posible que la fe cristiana considere la pasión de Cristo como revelación de Dios, si la divinidad no puede padecer? ¿Dios hace sufrir a Cristo por nosotros o es que Dios mismo sufre en Cristo por nosotros? [4]

La teología cristiana se constituyó con las formas mentales de la filosofía griega y dentro del ambiente cultural del helenismo. Por eso, la mayor parte de los teólogos se vieron en el compromiso de afirmar la pasión de Cristo, Hijo de Dios, y al mismo tiempo la inmunidad de Dios al dolor, incurriendo en la paradoja de tener que hablar de la «pasión del Dios incapaz de padecer» [5]. En realidad se limitaron a yuxtaponer el axioma griego de la *apathia* y las afirmaciones del evangelio. La contradicción quedó sin resolver.

Hasta el presente, el axioma de la impasibilidad ha influido en la noción de Dios con más fuerza que la historia de la pasión de Cristo. La impasibilidad es sin duda un atributo irrenunciable de la perfección y de la beatitud divinas. Pero ¿significa esto que la teología cristiana no ha elaborado hasta el presente un concepto consecuente de Dios y que por razones a estudiar se echó en brazos de la tradición metafísica de la filosofía griega, entendida como «teología natural» y considerada como un fundamento?

En la medida en que se subraya el axioma de la impasibilidad divina, se reduce la posibilidad de implicar a Dios en la pasión de Cristo. Si Dios es incapaz de padecer, la pasión de Cristo debe considerarse lógicamente como una tragedia meramente humana.

4. Estas cuestiones se estudian ampliamente en: W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit*, Berlin 1957. Las últimas aportaciones sistemáticas alemanas al problema arrancan de las aporías dogmáticas señaladas por Elert: H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1979; H. Küng, *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977; E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca (en preparación).

5. Según Ireneo, el Dios impasible se hizo pasible. Según Melitón, «el inmune al sufrimiento, sufre». Cf. H. Crouzel, *La passion de l'impassible*, en *L'homme devant Dieu* I, Paris 1964, 269-279, y L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers «Ad Theopompum» und Philoxenus von Mabbug*: ZKG 89 (1878) 273-290. De la serie de obras de este tipo mencionemos aún el rebuscado título de G. Stanihurstius, *Historia von dem heiligen Leiden des unsterblichen Gottes im sterblichen Leibe*, Kempten 1678. También el último gran tratado sobre el tema de B. R. Brasnett lleva el título *The suffering of the impassible God*, London 1928.

Pero el que sólo vea en la pasión de Cristo el sufrimiento del buen Jesús de Nazaret, sólo puede considerar a Dios como un poder celeste, frío, mudo y antipático. Y esto significa la liquidación de la fe cristiana.

Por eso, la teología cristiana se ve obligada a implicar a Dios en la pasión de Cristo y a descubrir esta pasión en el seno mismo de Dios. Frente a los numerosos intentos de conciliar la *apathia* y la pasión por la vía cristológica para mantener el axioma de la impasibilidad, parece más consecuente partir del axioma de la pasión de Dios para entender el sufrimiento de Cristo como la *pasión del Dios apasionado*. La palabra «pasión» posee en este contexto el doble significado de sufrimiento y apasionamiento, y en este doble sentido se presta a expresar la verdad básica de la fe cristiana. Esta vive del sufrimiento de un gran apasionamiento, y ella misma es un apasionamiento por la vida, que no se arredra ante el sufrimiento. [6]

¿Por qué la teología de la iglesia antigua mantuvo el axioma de la impasibilidad cuando la piedad cristiana adoraba al Crucificado como Dios y el mensaje evangélico hablaba de la «pasión de Dios»?

Hay que destacar dos razones:

1. La impasibilidad diferencia a Dios de los hombres y de todos los seres no divinos, sujetos al sufrimiento, a la caducidad y a la muerte.

2. Si Dios otorga al hombre la salvación haciéndole participar en su vida divina, esta salvación deberá aportar al hombre la inmortalidad, la incorruptibilidad y, por tanto, la impasibilidad.

La impasibilidad es, pues, un atributo divino y símbolo de la salvación humana en la comunión con Dios.

Las limitaciones de estos argumentos estriban en que sólo consideran la alternativa: o impasibilidad esencial o sujeción fatal al sufrimiento. Pero hay un tercer modo de padecer: es el padecer activo, la disponibilidad para ser afectado por la realidad ajena, es decir, el sufrimiento del amor apasionado. En la teología cristiana, el axioma de la impasibilidad quiere decir que Dios no

6. D. S. Merezhkovski, *Tod und Auferstehung*, Leipzig 1935, hizo de este doble sentido de la palabra «pasión» la idea básica de sus incomparables meditaciones bíblicas: «Es extraño —y la falta de extrañeza se explica sólo por el hábito bimilenario— que la iglesia, que califica el "apasionamiento" como pecaminoso y la "impasibilidad" como santa, haya tenido el valor de llamar "pasión" a su máximo misterio» (8s). Heinrich Heine escribió en cierta ocasión: «símbolo eternamente glorioso es el de ese Dios doliente, el Salvador con la corona de espinas, cuya sangre fue bálsamo bienhechor que cae sobre las heridas de la humanidad» (Insel-Ausgabe, 4,55).

está sujeto al sufrimiento al modo de la criatura contingente. No se trata, pues, de verdadero axioma, sino de un principio relativo. No excluye que Dios pueda padecer y padezca efectivamente desde otra perspectiva. Si Dios fuera impasible en absoluto, sería incapaz de amar. Sería capaz, cuando más, de amarse a sí mismo, no a los demás, como sostiene Aristóteles. Pero si Dios es capaz de amar a otros, está expuesto a los sufrimientos que le acarreará el amor a otros; pero este mismo amor no le permite sucumbir al dolor. Dios no sufre, como la criatura, por carencia de ser. En este sentido sí es impasible. Dios padece por efecto de su amor, que es el desbordamiento de su ser. En este sentido Dios está sujeto al sufrimiento.

En la iglesia antigua sólo Orígenes hizo uso de esta distinción [7]. Es el único de los padres griegos y latinos que se atrevió a hablar teológicamente del «sufrimiento de Dios».

> Sobre el texto Rom 8,32 «No escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros», comenta: «Tradidisse eum dicitur hoc ipso, quod cum in forma Dei esset, passus est eum exinanire seipsum, et formam servi suscipere». [8]
> «El Dios misericordioso padece con nosotros (συμπάσχει); porque él no es un desalmado». [9]
> «El (el Redentor) bajó a la tierra por compasión hacia el género humano. El cargó con nuestros sufrimientos antes de padecer la cruz y antes de dignarse asumir nuestra carne, pues si no hubiera padecido (antes), no se habría mezclado en la vida humana. Primero padeció, luego bajó a la tierra y se hizo visible. ¿Qué tipo de padecimiento soportó por nosotros? El amor es pasión (*caritas est passio*). Y el mismo Padre, el Dios del universo, paciente y de mucha misericordia (Sal 103,8), ¿no sufre también a su modo? ¿O no sabes que él, al hacerse hombre, asumió el sufrimiento humano? "El Señor, tu Dios, te ha llevado como a un hijo por todo el camino hasta llegar aquí" (Dt 1,31). Así Dios soporta nuestra conducta, como el Hijo de Dios carga con nuestro sufrimiento. El Padre mismo no es impasible (*Ipse pater non est impassibilis*). Cuando se le invoca, se compadece y sufre con nosotros. Padece el sufrimiento del amor, se convierte en algo que no corresponde a la grandeza de su ser y soporta el sufrimiento humano por nosotros». [10]

Cuando Orígenes habla del sufrimiento de Dios, se refiere al sufrimiento del amor, a la sim-patía, que implica en el fondo

7. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; W. Maas, *Unveränderlichkeit*, o. c., 136s.
8. Orígenes, *Comentario a la Carta a los romanos* (VII, 9; MPG 14, 1129 A).
9. *Selecta in Ezechielem* (c. 16; MPG 13, 812 A).
10. *Homilia VI in Ezechielem* (MPG 13, 714s).

misericordia. El que es misericordioso participa en el sufrimiento ajeno, asume el padecer ajeno, sufre por otros. Tal es, según Orígenes, el sufrimiento de Dios. El sufrimiento de Dios sostiene al mundo, soportando su carga. Es el sufrimiento del Padre, que al entregar a su «propio Hijo» (Rom 8,32) experimenta el dolor de la redención. Es el sufrimiento del Hijo de Dios, que carga con nuestros pecados y nuestras flaquezas. Orígenes habla, pues, de una pasión divina que Cristo sufre por nosotros y de una pasión que se produce entre el Padre y el Hijo en la trinidad. El sufrimiento del amor no afecta sólo a la acción redentora extrínsecamente, sino a la propia comunión trinitaria de Dios. El sufrimiento extratrinitario y el sufrimiento intratrinitario se corresponden mutuamente. Y es que el sufrimiento del amor *ad extra* se basa en el sufrimiento del amor *ad intra*. Es significativo que Orígenes hable en lenguaje trinitario cuando, al compás de la Biblia, comienza a hablar del sufrimiento de Dios. Sólo cabe hablar del sufrimiento de Dios a nivel trinitario. El monoteísmo no ofrece esta posibilidad, como lo demuestran la filosofía aristotélica y la religión del Islam.

Esbozaremos en este capítulo una doctrina de la teopatía, y esto nos llevará a estudiar aquellas teologías que, frente a la tradición teológica más común, no arrancan de la impasibilidad de Dios, sino de la pasión de Dios. Tales teologías son raras y poco conocidas. Por eso nos detendremos en su exposición. Se trata de la doctrina rabínica y cabalística de la *shekhináh*, de una teología anglicana sobre la «víctima del amor eterno», de una mística española del «sufrimiento de Dios» y de una visión ruso-ortodoxa de la «tragedia divina».[11]

2. *La «pasión de Dios»*

Uno de los primeros autores que impugnaron la teología del Dios impasible fue Abraham Heschel[12]. En polémica con la visión helenizante de Filón, Jehuda Halevi, Maimónides y Spinoza, calificó la teología de los profetas veterotestamentarios como una «teología de la pasión divina».[13]

11. Retomo así el pensamiento que expuse en mi libro *El Dios crucificado* (1972), especialmente en el cap. VI, para ampliar su contenido.
12. A. Heschel, *Die Prophetie*, Cracovia 1936; más extensamente: *The prophets*, New York 1962, esp. 221s.
13. *Ibid.*, cap. 12: «The theology of pathos», 221s.

El Omnipotente, movido de su *pasión*, sale fuera de sí mismo y se dirige al pueblo elegido. Sella una alianza con este pueblo. En su pasión por este pueblo que lleva su nombre y lo pregona por el mundo, el Omnipotente vive las experiencias de Israel, sus actos, sus pecados y sus sufrimientos. Dios se vuelve vulnerable en la alianza con Israel. Su existencia y la historia del pueblo están estrechamente ligadas por la pasión divina. La creación, la liberación, la alianza, la historia y la redención nacen de la pasión de Dios. Esta nada tiene que ver con los dioses caprichosos, envidiosos o heroicos de la mitología. Los dioses están sometidos al destino y se ven arrastrados a él por sus pasiones. Pero la pasión divina de que habla el antiguo testamento es sinónimo de libertad. Es la relación libre y apasionada de Dios con sus criaturas [14]. El Eterno toma en serio a los hombres, hasta el punto de sufrir con ellos en sus luchas y de sentirse herido por sus pecados.

Los calificativos de amigo, padre, madre o amante decepcionado aplicados a Yahvé son sin duda expresiones antropomórficas, como lo son las imágenes de un Dios celoso, colérico o enamorado. Pero el contenido de tales expresiones e imágenes queda en la penumbra si se considera que sólo el atributo de la impasibilidad «conviene» a Dios. Tal fue la postura de Jehuda Halevi, afirmando que la compasión y el sufrimiento por los demás son flaquezas psicológicas y por eso no dicen bien en Dios: «Él repartió a uno la pobreza y a otro la riqueza, sin sufrir cambio alguno en su ser, sin sentimientos de simpatía con el uno ni de ira hacia el otro. Él es justo juez». Maimónides hizo otro tanto, declarando que ningún predicado que incluya la corporeidad o el sufrimiento puede aplicarse al Eterno: «Dios está exento de pasiones y no se siente afectado del sentimiento de gozo ni de dolor». Spinoza siguió en la misma línea, sentando la tesis de que «Dios no ama ni odia». Los teólogos judíos aceptaron generalmente como un principio fundamental la impasibilidad divina. Frente a esta tradición, Abraham Heschel reconoce que el lenguaje antropomórfico del antiguo testamento obliga a adoptar la pasión de Dios como punto de referencia hermenéutica. [15]

Si se toma la pasión divina como punto de partida, hay que dejar de lado el ser absoluto de Dios, para concebir a un Dios apasionado por el acontecer histórico. Hay que hablar de la his-

14. Es lo que subraya K. Woollcombe, *The pain of God*: Scottish Journal of Theology (1967) 129-148, que continúa el debate inglés sobre la *passibility of God*.
15. A. Heschel, *o. c.*, 232s.

toricidad de Dios. Heschel hace ver en su crítica a Filón que la experiencia judía de Dios no puede expresarse con los conceptos del monoteísmo filosófico, porque es una experiencia de la pasión divina y no una teoría de la impasibilidad del ser divino. Habida cuenta de que el hombre desarrolla su actitud vital partiendo de sus experiencias con Dios, podemos seguir a Heschel cuando habla del ideal estoico del *homo apatheticus* y del talante judío del *homo sympatheticus* [16]. La experiencia de la pasión divina dispone al hombre para los gozos y los dolores de la vida: el hombre ama con el amor de Dios, se encela con el celo de Dios, hierve con la ira de Dios y sufre con el padecer de Dios, para alcanzar finalmente la felicidad en la alegría de Dios.

Heschel ha elaborado una teología bipolar de la alianza basándose en la experiencia judía:

Dios es libre y no está sometido al destino. Pero Dios, movido de su pasión, se ha comprometido en una alianza. Es el Dios de los dioses y al mismo tiempo es el Dios aliado del pequeño pueblo de Israel. Dios reina en el cielo y mora a la vez entre los seres inferiores y humillados.

Esto lleva implícita una segunda bipolaridad:

La respuesta a la pasión de Dios es la simpatía del hombre. También esta simpatía viene de Dios. Por eso, al profeta se le llama *ish-ha-ruaj*: hombre embargado del espíritu de Dios. A la pasión que pone a Dios «fuera de sí» responde la simpatía del espíritu, procedente del mismo Dios. En este punto se advierte una segunda *autodiferenciación* de Dios. Dios, el Señor, es uno solo. Es el «único Dios». Pero esto no significa que sea único en sentido monista (*monas*). La experiencia de la pasión divina induce más bien a reconocer una autodiferenciación del Dios uno. [17]

Esta perspectiva revela su dimensión profunda a la luz de la primitiva teología de los rabinos y de la doctrina cabalística de la *shekhinâh* [18]. Lo que Heschel denomina «pasión divina», se llama aquí «autohumillación» de Dios. La historia del mundo nace de una serie de tales *autohumillaciones*; la creación, la elección de los patriarcas, la alianza con el pueblo, el éxodo y el exilio son las figuras de esta autohumillación de Dios. El ver-

16. *Ibid.*, cap. 18: «Religion of sympathy», 307s.
17. Cf. P. Lapide-J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus - christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, München 1979; Moltmann, 32s, y Lapide, 54s.
18. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniederung in der Theologie der Rabbinen* München 1968; A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969; G. Scholem, *Von der mysthischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, 135s.

sículo del Sal 18,36 —que Lutero tradujo: «Cuando me humillas, me engrandeces»— fue interpretado por los rabinos en estos términos: «Grande es tu condescendencia para conmigo». El Todopoderoso seguirá con-descendiendo hasta el fin del mundo. Él está en la cima y mira a los de abajo. Reina en el cielo y convive con los huérfanos y las viudas. Hace de servidor de Israel, portando la antorcha en el desierto. Y también, como siervo, carga con los pecados del pueblo. El Altísimo acompaña al hombre en lo pequeño y en lo despreciable. Estas autodegradaciones han de entenderse como *acomodaciones* de Dios a la debilidad de los hombres. Pero, además de acomodaciones del amor eterno, son también *anticipación* de la gloria de Dios.

La idea de la *shekhináh* abarca estas tres perspectivas: la *inhabitación* actual del Señor en Israel, la *condescendencia* del Eterno y la *anticipación* de la gloria de Dios.

En virtud de su *shekhináh*, Dios está presente con Israel, sufre persecución con Israel, marcha al exilio con Israel y siente las torturas de los mártires.

> Los judíos tomaron en serio el sufrimiento de Dios en el exilio; por eso consideraron el regreso como liberación del mismo Dios. En virtud de esta implicación en el sufrimiento común, Dios e Israel aguardan su liberación recíproca. Israel sabe que será redimido porque Dios se rescatará a sí mismo e *ipso facto* le rescatará a él... El sufrimiento de Dios es el medio de redención: Dios mismo es el «precio de rescate» para Israel. [19]

Los sufrimientos de Israel quedan así insertos en el sufrimiento de Dios, y la glorificación de Dios en el mundo va ligada a la liberación de Israel. Esta fe en el Dios solidario de Israel es la fuente inagotable de energías que preserva al pueblo perseguido de la desesperación y del letargo, y mantiene vivas sus esperanzas.

Para seguir la evolución de este esquema, consideremos su plasmación en la mística judía. La *shekhináh* cobra aquí un perfil personificado [20]. Si se interpreta la *shekhináh*, no sólo como una propiedad de Dios, sino como Dios en persona, es inevitable admitir una profunda autodiferenciación en Dios. Como ha visto Gershom Scholem, «pese a todas las cautelas que adoptan los místicos en su lenguaje, topamos con una misteriosa escisión, no

19. P. Kuhn, o. c., 89s; G. Scholem, o. c., 144s.
20. G. Scholem, o. c., 145s.

en la substancia de la divinidad, pero sí en su vida y en su acción. Esta idea llevó a eso que los cabalistas llamaron el "exilio de la *shekhináh*". Cuando llegue la redención, cuando se restablezca la armonía de los mundos, cuando todas las cosas ocupen el lugar que les correspondía en el plan originario del universo, "Dios será uno y su nombre será uno", como dice la Biblia»[21]. Franz Rosenzweig hace suya esta idea cuando escribe:

> La mística, con su doctrina de la *shekhináh*, lanza un puente entre el «Dios de nuestros padres» y el «resto de Israel». La *shekhináh*, el establecimiento de Dios entre los hombres y su convivencia con ellos se representan como una escisión que tiene lugar en Dios. Dios se desdobla, sale al encuentro de su pueblo, sufre con él, va al exilio con él, emigra con él... El propio Dios, cuando se compromete con Israel —nada más natural, siendo «el Dios de nuestros padres»— y comparte su destino, se coloca en situación de cautivo. Así, esta participación de Dios en el sufrimiento presta una figura diferente a las relaciones entre Dios y el «resto de Israel».[22]

Pero si esta historia del mal y del sufrimiento se caracteriza por la autodiferenciación de Dios frente a su *shekhináh* y por la escisión entre ésta y Dios mismo, ¿cómo es posible superar esta enajenación? Mediante la plegaria y la confesión del «Dios uno». En la experiencia histórica de Dios, en la experiencia del exilio, la oración del *sh'ma* Israel significa, en opinión de Franz Rosenzweig, «la confesión de la unidad de Dios» (confesión que el judío llama «unir a Dios»). Como esta unidad se halla en devenir, es un proceso. Y este devenir y este proceso han quedado confiados al hombre[23]. Gracias a la oración confesional, la *shekhináh* perseguida se reunifica con Dios, y Dios se reunifica con su *shekhináh* enajenada. El proceso se realiza en este mundo hostil y es un signo de la esperanza en aquella gloria futura donde el Dios uno «será todo para todos», una vez rescatado el mundo. La enajenación queda superada por la acción de Dios dirigida a la absorción del mal y a la creación de la futura armonía del universo unificado. Tal es el sentido de la palabra hebrea *tikkun*.[24]

Esta doctrina de la teopatía no pasa de ser, naturalmente, uno de los modos posibles de concebir a Dios desde la experiencia

21. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 253.
22. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung III*, Heidelberg ³1954, 192s.
23. *Ibid.*, 194.
24. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, o. c., 253-254.

judía. Pero está claro que también esta doctrina exige la autodiferenciación o la «escisión» en Dios, una vez admitido el postulado de la pasión y de la sim-patía divina. Si Dios, movido de su pasión por Israel, sufre con su pueblo, es señal de que puede escindirse en sí mismo. La doctrina de la *shekhináh* es la consecuencia lógica de la pasión de Dios como punto de partida.

Pero si la *shekhináh* se ha distanciado de Dios en la historia hasta hacerse irreconocible, de suerte que hace falta la oración y la acción del hombre bueno para reunificarla con Dios, ¿por qué Dios lleva tan lejos su inmersión en el mundo y cómo se ha producido la «escisión» en la vida y en la conducta divinas? La respuesta sólo puede ser de este tenor: el desdoblamiento de Dios se funda en la pasión y en la autohumillación inicial por la que el Omnipotente sale de sí, se entrega al mundo y dentro de él se confía a la libertad de aquel que es su imagen y semejanza. El amor busca un correlato capaz de dar una respuesta libre e independiente. El amor se rebaja en aras de la libertad de su pareja. La libertad del hombre frente a Dios es tan grande como la paciencia y la capacidad de aguante de Dios. El *amor libre* es el motivo más profundo del desdoblamiento de Dios, de la «bipolaridad divina», de la «autodonación de Dios» y de su «desgarramiento», que llega hasta la redención mediante su vida y sus obras.

Lo más impresionante de esta teología es la posibilidad que ofrece para interpretar la historia de los sufrimientos del pueblo judío y la historia de sus mártires como historia de los propios sufrimientos de la *shekhináh* divina. «Cuando el hombre sufre, ¿qué dice la *shekhináh*? "Me pesa la cabeza, me pesa el brazo"», leemos en una *mishna*, que habla de la compasión de Dios por las torturas del ahorcado. [25]

3. *La «víctima eterna del amor»*

El debate teológico sobre la pasibilidad de Dios fue abordado en los siglos XIX y XX por la teología inglesa. La teología continental no se dignó prestarle atención. J. K. Mozley expuso ampliamente la cuestión en su libro *The impassibility of God*.

25. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt*, o. c., 146. Cf. también el impresionante libro sobre Auschwitz de E. Wiesel, *Night*. Foreword by Fr. Mauriac, New York 1960, 76. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca [2]1977, 275s.

A survey of Christian Thought. En el prólogo no oculta su extrañeza ante la inexistencia de una monografía alemana clásica que pudiera orientar los trabajos de otros investigadores.[26]

En efecto, frente a la abundante bibliografía anglosajona sobre el tema no existe nada comparable en la teología alemana de la época. Cosa chocante si se tiene en cuenta que muchas tesis abordadas por la teología dialéctica de los años veinte se encuentran ya en los teólogos anglosajones que toman como punto de partida la pasibilidad de Dios.

Lo que indujo a tomar este punto de partida frente a toda la tradición teológico-filosófica fue, al parecer, la idea del sacrificio eucarístico vigente en la tradición anglosajona. Todas las obras pertenecientes a esta tradición están inspiradas en un propósito fundamental: hacer confluir en una misma perspectiva el sacrificio eucarístico, la cruz del Calvario y el corazón del Dios trino y uno.

La ocasión que dio pie al tratamiento teológico del tema del sufrimiento de Dios fue la necesidad de dar una respuesta a la teoría evolucionista de Darwin. ¿Cómo debe entenderse la omnipotencia de Dios?

Uno de los libros más importantes sobre el sufrimiento de Dios es *The world's redemption* de C. E. Rolt. El libro hubiera merecido una mayor atención de la que se le dedicó, debido al desencadenamiento de la primera guerra mundial.[27]

Rolt plantea el problema de la omnipotencia divina, cuestionada por la teoría evolucionista de Darwin. Forja un concepto de la omnipotencia derivado de la cruz de Cristo[28]: la única omnipotencia que Dios posee y que revela en Cristo es la omnipotencia del amor doliente. ¿Dónde residió el verdadero poder de Cristo? En el amor, que llegó a su ápice en la pasión voluntaria; en el amor, que murió en la cruz y redimió al mundo. Tal es la esencia de la soberanía divina. La pasión es la victoria definitiva lograda por el Hijo de Dios[29]. Rolt pasa luego de la pasión de Cristo a la esencia eterna de Dios: lo que Cristo, el Dios humanado, realizó en el tiempo, el Padre celestial lo realiza en la eternidad. Si Cristo es débil y humilde en la tierra, lógicamente Dios

26. J. K. Mozley, o. c., VIII: «How it comes about that there is no classic German monograph to lighten the labours of other students, I cannot imagine».

27. B. H. Streeter interrumpió su trabajo sobre el tema al aparecer el libro de Rolt, y más tarde publicó un resumen de sus ideas y las de Rolt: *The suffering of God*: The Hibbert Journal (abril 1914) 603s.

28. C. E. Rolt, *The world's redemption*, London 1913, 95.

29. *Ibid.*, 35.

es débil y humilde en el cielo. Porque el «misterio de la cruz» está *implantado en lo más íntimo del ser eterno de Dios.* [30]

Tal es el pensamiento básico de toda la teología anglicana sobre el sufrimiento de Dios: el corazón eterno de la trinidad se reveló en la cruz del Calvario. Por eso hay que remontar de la cruz histórica de la tierra a la esencia de la eternidad, a fin de entrever el modelo y el ejemplar celeste [31]. Ya los escritos más antiguos que Mozley aduce en referencia a esta teología argumentan así:

> It is as if there a cross unseen, standing on its undiscovered hill, far back in the ages, out of which were sounding always, just the same deep voice of suffering love and patience, that was heard by mortal ears from the sacred hill of Calvary. [32]

El profundo y muy difundido escrito anónimo titulado *The mystery of pain* —su autor es James Hinton— aduce el principio joaneo «el que me ve a mí, ve al Padre», para comentar:

> Si Dios quiere manifestarse a nosotros, tiene que hacerlo como Dios paciente que asume lo que nosotros llamamos dolor y pérdida. Una opción que Dios realizó desde la eternidad en favor nuestro. La vida de Cristo nos revela la vida eterna. [33]

La idea de que la *pasión histórica* de Cristo revela la *pasión eterna* de Dios permite concluir que la autoinmolación del amor constituye la esencia eterna de Dios. No hay ningún atributo de la esencia divina que pueda prescindir de esta modalidad. El sacrificio del amor no es la simple reacción divina al pecado del hombre. Tampoco es una opción libre de Dios, en el sentido de

30. *Ibid.*, 27. Los temas del ser de Dios y de la cruz de Cristo sólo han sido abordados conjuntamente en Alemania por K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 1942, y por H. U. von Balthasar, *Mysterium Salutis* III/2, 1969, 133s.

31. Canon V. F. Storr, *The problem of the cross*, London 1919, sostuvo que Dios no reposa en un cielo olímpico, sino que padeció cuando Jesús sufrió en la tierra: «the divine love revealed in and mediated by Jesus, eternally suffers from our sin». También Campbell Morgan, *The Bible and the cross*, London 1909, ve la cruz al fondo del sufrimiento eterno de Dios. «There was a cross in the heart of God before there was one planted on the green hill outside of Jerusalem. And now that the cross of wood has been taken down, the one in the heart of God abides, and it will remain so long as there is one sinful soul for whom to suffer», escribió C. A. Dinsmore, *Atonement in literature and life*, London 1906. Pruebas en J. K. Mozley, *o. c.*, 148s.

32. H. Bushnell, *The vicarious sacrifice*, London 1866, 35.

33. J. Hinton, *The mystery of pain*, Edinburgh 1866, 40.

que hubiera podido prescindir de él. Porque la cruz de Cristo no es un azar histórico que pudo no haberse producido. Dios no es otra cosa que amor. Por eso, el Calvario es la revelación ineludible de su esencia en un mundo de males y de sufrimientos.

En este esquema, la argumentación teológica arranca de la *eucaristía*, pasa a la cruz histórica del *Calvario* y concluye en la *esencia* eterna de Dios. Dios es amor; el amor capacita para el sufrimiento, y la capacidad de sufrimiento se consuma en la entrega y en la autoinmolación del amante. La autoinmolación es la esencia de Dios. C. E. Rolt desarrolla su teoría trinitaria partiendo de este axioma: Dios se sacrifica desde la eternidad y en este acto está contenida toda su esencia. Él es el amante, el amado y el amor [34]. Pero siendo Dios absoluto, no hay ningún ser al que pueda sacrificarse en la eternidad, aparte de él mismo. La conclusión es que Dios se sacrifica en aras de sí mismo. Todo su ser consiste en la inmolación perpetua del *auto-amor*. Pero habida cuenta de que Dios, amor perfecto, es perfectamente desinteresado, hay que decir que se ama a sí mismo con extrema y perfecta renuncia [35]. De ese modo Dios se prepara el futuro.

La interpretación de Rolt sobre el auto-amor eterno de Dios conduce, a través de la interpretación de este auto-amor como auto-inmolación (*self-sacrifice*), a una doctrina trinitaria abierta al mundo: el amor debe dar, pues sólo en el acto de dar posee realmente y alcanza la felicidad. Por eso Dios debe entregarse, y fuera de este acto de servicio no puede poseerse a sí mismo. Dios tiene que entregarse plenamente, y sólo así es Dios. Debe caminar por el tiempo, y sólo así es eterno. Tiene que cumplir su carrera de siervo en la tierra, y sólo así es señor del cielo. Tiene que ser auténticamente hombre, y sólo así es Dios perfecto. Por consiguiente, la divinidad de Dios no puede desligarse de su humanidad, y su humanidad no puede desligarse de su divinidad: «Fue necesario que Dios se hiciera hombre, porque sólo de ese modo puede ser verdaderamente Dios». [36]

El amor, para ser plenamente tal, tiene que padecer. El amor padece bajo aquello que repugna a su naturaleza. Pero si Dios es amor y nada más que amor, ¿puede haber algo que se oponga a su ser para que pueda padecerlo y soportarlo en su autoinmolación? ¿Qué realidad es ésa? Es el mal (*evil*). «Dios se ama a sí

34. *O. c.*, 247: «God is a trinity because he is perfect love».
35. *Ibid.*, 95.
36. *Ibid.*, 203s: «It was necessary for God to be man, for only so could he be truly God».

mismo desinteresadamente; por eso tiene que padecer el mal» [37]. Dios, padeciendo el mal, lo transfigura en bien.

Rolt hace ver cómo el amor paciente de Dios transforma la fuerza bruta (*brute force*) en energía vital (*vital energy*) a lo largo de la historia: el amor paciente supera la brutalidad del mal y libera las energías positivas ocultas en él mediante la plenitud que confiere a esta pasión descarriada. Rolt estudia este principio en todas las etapas de la evolución. En el capítulo sobre *Redemptive creation* muestra cómo el proceso de la evolución es el proceso de la redención por el amor doliente. Se refiere a la constante transformación de las energías letales en fuerzas vivas. La bienaventuranza «dichosos los mansos, porque poseerán la tierra» significa a su juicio el principio de una sociedad capaz de sobrevivir, una sociedad humana, y también el «método de la creación» y la «vía de la evolución» de la naturaleza, constatable por las ciencias naturales. El amor divino aparece en la apertura y en la capacidad de sufrimiento como principio organizativo de la vida en medio de los conflictos de las fuerzas ciegas de la naturaleza.

Pero si Dios es ya amor, amor paciente y autoinmolación desde la eternidad y en su misma esencia, entonces el mal debe radicar en Dios mismo y no puede ser mero producto de la creación o del pecado. Sólo desde el supuesto de una tensión existente en el seno de Dios cabe hablar con sentido de una autoinmolación eterna de Dios. Pero ¿se da una «oposición» en la intimidad de Dios? En este punto Rolt apela a la «teología mística» y menciona concretamente a Jakob Böhme.

Pero el propio autor limita su argumentación a Dios como fuente del bien y del mal: «La fuerza bruta... viene de Dios, y Dios es el responsable de ella. El bien y el mal proceden de la misma fuente y por eso son la misma cosa» [38]. ¿Cómo hay que entender esto? Rolt propone audazmente la tesis de que el mal existe, no porque Dios lo haya creado, sino porque rehusó crearlo. Emplea esta fórmula paradójica: «Evil exists precisely because He commands it not to exist» [39]. Este enunciado sólo cobra sentido en el supuesto de que la «no existencia» posea el poder

37. *Ibid.*, 119: «God loves himself unselfishly, and therefore he must suffer evil».
38. *Ibid.*, 124: «Brute force... comes from God and he is responsible for it. Good and evil come from the same source and are therefore precisely the same thing».
39. *Ibid.*, 126. Esta misma es, fundamentalmente, la doctrina de K. Barth sobre la nada. *Kirchliche Dogmatik* II/2, 97s; III/3, 227s. También Barth habla del «mundo sombrío de Satanás» que existe en virtud de la negación divina.

de lo negativo, en tanto que excluido por Dios. Bajo tal supuesto, adquiere un significado transparente: una vez que Dios crea el orden y excluye el caos, éste se hace presente como amenaza constante a la creación. Ahora bien, si Dios tolera este mal con amor paciente, transforma su fuerza negativa en energía vital. El poder de lo negativo queda integrado en el proceso del devenir del ser. El amor paciente e indulgente se constituye en la fuerza creadora que «da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17). El mal que Dios padece es la condición de su felicidad eterna, porque es el presupuesto de su triunfo. «Tal es el misterio de la cruz, misterio que radica en el fondo del ser eterno de Dios». [40]

Así pues, la *beatitud eterna* de Dios no significa la ausencia de *sufrimiento.* Al contrario, es fruto de la aceptación y la transformación del sufrimiento. El gozo eterno de la trinidad no excluye los dolores, sino que los acoge y los transforma en gloria. La eternidad del Dios que es amor, amor doliente y autoinmolación, no puede ser otra cosa que la culminación de esta historia del sufrimiento:

> Por eso Dios debe transitar por el tiempo para obtener su ser eterno. Y en este tránsito debe experimentar el dolor en estado bruto. Sólo así puede transformarlo y alcanzar como consecuencia su felicidad eterna. [41]

El egregio predicador y poeta G. A. Studdert Kennedy dio un carácter popular y práctico a esta teología del Dios paciente durante la primera guerra mundial. Su obra *The hardest part* respira un radicalismo profético similar al contemporáneo *Römerbrief* de Karl Barth. Y hubiera merecido una mayor atención que el segundo, ya que la teología del Dios paciente es más importante que la teología del Dios «totalmente otro». En los campos de batalla de Flandes llegó al conocimiento del Dios crucificado:

40. *Ibid.*, 127: «this is the mystery of the cross, a mystery, which lies at the centre of God's eternal being».

41. *Ibid.*, 246: «God must, therefore, pass through time to attain to his eternal being. And in this passage he must experience the pain as untransmuted pain. Only thus he can transmute it, and, by it, attain to his own perfect bliss». Esta idea de la «experiencia» que Dios hace en su «viaje» por la historia universal sólo reaparece en la mística. Corresponde a la doctrina judeo-cabalística de las andanzas de la *shekhináh* por los caminos polvorientos de este mundo. Cf. también P. Tillich, *Teología sistemática* III, Salamanca (en preparación): «la vida divina es la superación eterna de lo negativo; en esto consiste su felicidad».

> Al final está siempre la cruz. Dios, mas no el Omnipotente, sino Dios Padre, con la congoja y la impotencia de todo padre, que ocultan la fuerza del amor; el Dios espléndido, doliente, crucificado: Cristo. Es el amanecer.[42]

Studdert Kennedy quedó profundamente impresionado con la imagen del Dios doliente revelado en Jesús y se dedicó a predicar esta verdad en las estrechas callejuelas y en las casas sombrías de los suburbios ingleses. Fue capellán militar en la guerra, y aquellas experiencias le sirvieron para ahondar más en este misterio. Fue consciente de la trascendencia política de la teología del Dios paciente. El Dios omnipotente no es otra cosa, a su juicio, que el mito religioso del poder y de la injusticia triunfante en la tierra. Ese Dios es el tirano universal, el Dios de los opresores, el Dios imperial, el «Dios prusiano». «Pero los hombres sólo adoran en el fondo de sus corazones al único verdadero Dios: a Cristo desnudo, llagado, ensangrentado, pero invencible. Este es el Dios por el que clama la auténtica democracia»[43]. La primera guerra mundial constituyó para Studdert Kennedy una lucha del Dios-Amor contra el «todopoderoso» que bendice la violencia y las armas.

> Yo quiero convencer al mundo para que adore al Padre paciente y doliente que se manifestó en Jesucristo... Dios Padre, el Dios del amor, está siempre presente en la historia; no así el Omnipotente. Siempre y por doquier le vemos padeciendo, bregando, crucificado, pero vencedor. Dios es amor.[44]

Studdert Kennedy tomó el título de su libro *The hardest part* de un poema suyo:

42. G. A. Studdert Kennedy, *The hardest part*, London 1918, 14: «It's always the cross in the end —God, not almighty, but God the father, with a father's sorrow and a father's weakness, which is the strength of love. God splendid, suffering, crucified— Christ. There's the dawn».

43. *Ibid.*, 95: «In their hearts all true men worship one God - the naked, wounded, bloody, but unconquered and unconquerable Christ. This is the God for whom the heart of democracy is longing, and after whom it is blindly, blunderingly, but earnestly groping». Algo similar afirma en p. 98: «Men are turning to God in Christ, even as they curse the christian God. They do not, and will not, believe in the monarch on the throne; they do, and will, believe in the servant on the cross».

44. *Ibid.*, 42: «I want to win the world to the worship of the patient, suffering father God revealed in Jesus Christ... God, the father, God of love, is everywhere in history, but nowhere is he almighty. Ever and always we see him suffering, striving, crucified, but conquering. God is love». Ideas análogas sobre el «Dios paciente» formularon K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975, y D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, durante los horrores de la segunda guerra mundial. Experiencias afines determinan una visión teológica común.

The sorrows of God mun be 'ard to bear,
If 'e really 'as Love in 'is 'eart,
And the 'ardest part i' the world to play
Mun surely be God's part.

4. *La «congoja de Dios»*

Un año antes de la obra de C. E. Rolt apareció en España el libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Madrid 1912). El autor era Miguel de Unamuno (1864-1936), uno de los grandes escritores y filósofos españoles del presente siglo [45]. La traducción alemana salió a la luz en 1925, con una introducción de E. R. Curtius, bajo el título *Das tragische Lebensgefül*. Este libro produjo honda impresión en Alemania. Sintonizaba con el talante de los años veinte y sirvió de apoyo al movimiento católico paralelo del *Luther-Renaissance* bajo el lema de la «desesperación esperanzada» (*getrosten Verzweiflung*). Reinhold Schneider se sintió profundamente afectado por Unamuno:

> Por este tiempo me llegó el clamor de Miguel de Unamuno... El arrancó de mi vida algo así como un guijarro que ya no ès posible colocar en su sitio... Lo que me sacudió, me consoló y me confirmó en mi sufrimiento más íntimo fue la idea de la existencia como una agonía y un combate apasionado con el tiempo: el reto inexorable. [46]

Durante una profunda crisis que sufrió el año 1897, Unamuno descubrió la mística española de la pasión y comprendió en ella el misterio del mundo y el misterio de Dios: la agonía de Cristo en el Calvario revela el dolor del universo y la congoja de Dios. Hegel, Kierkegaard («el hermano del Norte»), Schopenhauer y Jakob Böhme le ayudaron a formular esta idea.

El «sentimiento trágico de la vida» constituye una experiencia existencial básica, porque se trata de la experiencia de la muerte en la vida humana. «La vida es tragedia y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción» [47]. Todo lo que vive está sumido en esta contradicción, y vive mientras

45. Cf. la amplia monografía de R. García Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Frankfurt 1978; y E. Rivera, *El tema de Dios en M. de Unamuno*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía V (1978) 315-335.
46. R. Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln 1954, 65.
47. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid [2]1980, 36.

aguante la contradicción. Frente a la muerte inevitable, la vida es una contradicción, pues la vida quiere vivir, no morir. El afán de vida es afán de eternidad. Unamuno quiere afirmar la contradicción que entraña el carácter irrealizable de la vida, y salvar la profunda experiencia del contraste: «El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo» [48]. Unamuno designa esta experiencia dolorosa de la vida con el término «congoja»: *angor, anxietas, coangustia.*

La palabra *congoja* resume también su *imagen de Cristo.* El Cristo desesperado en la agonía de la cruz es la única imagen verdadera y patética de Cristo [49]. Así lo expresó en su poema «*El Cristo de Velázquez*». El Crucificado constituyó para Unamuno la revelación de la congoja o contradicción universal del mundo y de toda vida humana.

> La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz... «¿Y la paz?», se nos dirá... Pero es que esa paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz. Y esto es la agonía. [50]

La dialéctica de Unamuno no plantea la alternativa de la guerra o la paz, de la contradicción o la armonía, sino la contradicción en la armonía y la armonía en la contradicción. En esto consiste la agonía, que no encuentra solución. Este es el conflicto, que no se resuelve en la paz.

Partiendo de la experiencia existencial que él llama «el sentimiento trágico de la vida» y de la visión del Crucificado en sus sufrimientos mortales, Unamuno construyó su teología de la infinita congoja de Dios.

Sabe muy bien que debe romper con dos milenios de tradición:

> Aquel Dios lógico, obtenido *via negationis*, era un Dios que, en rigor, ni amaba ni odiaba, porque ni gozaba ni sufría, un Dios sin pena ni gloria, inhumano, y su justicia una justicia racional o matemática, esto es, una injusticia. [51]
> El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea. [52]

48. *Ibid.*, 183.
49. M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid ⁶1980.
50. *Ibid.*, 23.
51. *Del sentimiento trágico de la vida*, o. c., 153.
52. *Ibid.*, 181.

También el concepto moderno de Dios adolece del mismo fallo:

> La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona. ¿Y cómo va a fluir y vivir el mundo desde una idea impasible? No sería sino idea del mundo mismo. Pero el mundo sufre, y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata. [53]

Por eso, Unamuno da de mano a la «teología natural» en tanto que apología filosófica de la creencia cristiana en Dios: «El Dios de la teología llamada racional excluye, en efecto, todo sufrimiento». [54]

Esa teología natural es una ilusión. Impide que los hombres conozcan al Crucificado, perciban la contradicción en su propia existencia y adviertan la congoja de Dios. Sin embargo, Unamuno mantiene la pretensión universal de la «teología natural», aplicándola al misterio de la cruz. Así nace su teología del dolor, que merece el calificativo de panenteísta.

Un Dios que no puede padecer, tampoco puede amar. Un Dios que no puede amar es un Dios muerto. Es más pobre que cualquier hombre. Unamuno cita los versos de Robert Browning:

> For the loving worm within its clod,
> were diviner than a loveless God
> amid his worlds, I will dare to say.

El Dios vivo es el Dios amante. El Dios amante demuestra su vitalidad en el sufrimiento. «Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita». [55]

La verdad del Dios paciente fue revelada por el cristianismo:

> Este fue el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, entre fariseos y estoicos, y éste, que fue su escándalo, el escándalo de la cruz, sigue siéndolo y lo seguirá aún entre cristianos; el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar por haber padecido y muerto, el de un Dios que sufre y muere. Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación

53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, 184.
55. *Ibid.*, 180.

de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre... Sólo no sufre lo nuestro, lo inhumano. [56]

Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos de tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presa de la materia pasajera, y todos sufrimos en él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento. [57]

Unamuno expone con especial claridad en estas frases su visión teológica del universo. Dios en su amor sin límites penetra todo lo que es vivo en el mundo. Esto supone una autolimitación de Dios, ya que de ese modo lo infinito se encierra en la creación finita. Al encerrarse en la creación finita, Dios participa en su evolución. Dios y el mundo entran en un proceso común de redención. Dios participa del dolor del mundo y sufre en cada uno de los seres. Por eso, nosotros compartimos el dolor de Dios. Nosotros necesitamos de la compasión de Dios, pero también Dios necesita de nuestra com-pasión. ¿En qué consiste este proceso evolutivo? Unamuno entiende que todo ser viviente aspira a tomar conciencia de sí mismo. Este proceso de concienciación se realiza mediante la experiencia del dolor. Conciencia significa saber-con, sentir-con y padecer-con. Sólo a través del dolor llegan los vivientes a adquirir conciencia de los otros y de sí mismos. Los seres vivientes se hacen libres mediante la concienciación en el dolor. Y mediante el mismo proceso Dios se hace libre. «El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma». [58]

La liberación del mundo frente a sus contradicciones supone nada menos que la autoliberación de Dios frente a las contradicciones de su mundo. El hombre participa mediante su experiencia de la muerte en el sufrimiento de Dios en su mundo: «El dolor

56. *Ibid.*, 180.
57. *Ibid.*, 183.
58. *Ibid.*, 184.

nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle». [59]

Dios, que es amor y que ama infinitamente a cada una de sus criaturas, tiene que sentir congoja y pérdida en la muerte de cada una de sus criaturas. Nuestra congoja y nuestras pérdidas constituyen la participación consciente en el dolor de Dios. Por eso, nuestra esperanza en medio del sufrimiento se dirige a ese futuro de Dios, cuando tenga consigo a todas sus criaturas, es decir, con la recuperación y con la recapitulación de todas las cosas en un nuevo orden eterno.

Esta teología de la universal congoja de Dios plantea explícitamente la *cuestión de la teodicea.* La idea de Unamuno es clara: o Dios hace padecer al hombre, o padece él mismo. El Dios que hace sufrir al inocente debe comparecer en el tribunal de la teodicea. El Dios que sufre en todo y en todos es su único defensor posible. Pero el Dios acusado y el Dios doliente ¿no constituyen el mismo Dios? Ante el Cristo de Velázquez, Unamuno recibió su inspiración más extrema y más audaz. [60]

El Dios crucificado constituye para él, en cualquier caso, la única respuesta posible a la pregunta universal de la teodicea; la tortura de la agonía. Por eso, en la historia de los sufrimientos del mundo el Crucificado constituye el único acceso al conocimiento de Dios.

El que toma como punto de partida la experiencia del sufrimiento y ve en la congoja divina el misterio del mundo, tiene que hablar de Dios en términos cristológicos. «Al Padre sólo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita...» [61]. La congoja de Dios sólo puede concebirse a nivel trinitario. La contradicción que hace sufrir a Dios no es sólo, a juicio de Unamuno, la contradicción del mundo creado por Dios,

59. *Ibid.*, 183. Algo similar dice S. Kierkegaard, *Papirer* XI, Kopenhagen 1970, 1 A 422: «El cristianismo consiste en lo que Dios tiene que padecer con nosotros los hombres... En Dios existe, si se quiere, la contradicción que es la fuente de todo sufrimiento: él es amor y, no obstante, es inmutable... Cuando Cristo gritó "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", fue terrible para Cristo, y así se piensa comúnmente. Pero yo creo que fue más terrible aún para Dios escucharlo... Ser inmutable y ser amor: tristeza infinita, honda, insondable». Cf. sobre el tema H. Deuser, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und dem Spätwerk Kierkegaards,* München-Mainz 1980.

60. Según R. Schneider, *Unamunos Briefwechsel. Nachwort,* Nüremberg 1955, 332s.

61. *Del sentimiento trágico de la vida,* 181.

sino también y en conexión con ella la contradicción interna de Dios. Esta contradicción prohíbe concebir la unidad de Dios en el sentido de una identidad lógica, bien sea la identidad de una substancia bien la de un sujeto.

Pero ¿cómo se produce la congoja-contradicción de Dios y en qué consiste? Unamuno no se pronuncia sobre este punto, alude simplemente a la idea de un «lado oscuro» de Dios, formulada por Jakob Böhme.

¿Qué conclusiones se derivan de esta teología de la congoja de Dios en orden al desarrollo de la *humanidad del hombre?* La vida no se convierte en vida específicamente humana por la simple eliminación del sufrimiento y la contradicción. La vida no alcanza la felicidad en un mundo sin sufrimiento, sin dolor, sin conflicto ni contradicción. Sería un mundo necrófilo de inmovilidad y de muerte. «Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad de goce es la misma que la del dolor. El que no sufre tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío». [62]

Cuanto más honda sea la capacidad de sufrimiento en el hombre mayor será su experiencia de felicidad. Por eso, no hay dicha sin dolor. El que busca una dicha sin dolor «suele ser impotente para amar y para ser amado, y vive, en su fondo, sin pena ni gloria» [63]. Placer y dolor, dicha y sufrimiento son las dos caras de una vida amante y amada, que se condicionan y corresponden mutuamente. Pero Unamuno entiende que la congoja está por encima de una y otra: «El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene». [64]

Si la teología de la congoja de Dios no poseyera esta dimensión escatológica, rayaría en el masoquismo, y el dolor vendría a expresar la propia insatisfacción. La congoja sin esperanza puede volver al hombre mudo y apático, como el exceso de sufrimiento y de dolor. La experiencia del dolor no es en sí algo más hondo ni más radical que la experiencia de la verdadera dicha. Sólo la participación en el dolor del mundo y en el dolor cósmico de Dios confiere a la experiencia individual del dolor la dimensión religiosa de la congoja. Gracias a la orientación escatológica que va implícita en esta universalidad, la congoja lleva consigo la esperanza en una felicidad infinita del mundo y de Dios dentro de él. [65]

62. *Ibid.*, 138.
63. *Ibid.*, 181.
64. *Ibid.*, 182.
65. Con estas observaciones intento puntualizar la coincidencia que R. García Mateo o. c., 157s, ha encontrado entre el pensamiento de Unamuno sobre el Dios paciente y mi teología de la cruz.

La inmersión mística en la tortura del Crucificado llevaría a la perpetuación del sufrimiento si no estuviera acompañada de un gozo superior, oculto e íntimo, en Cristo resucitado y glorificado. La teología de la cruz sin la resurrección equivale al infierno. Por eso, pienso que la admirable visión de Unamuno sobre la *congoja universal del Padre* de Cristo crucificado constituye sólo el lado visible para nosotros de una oculta esperanza, la esperanza del *gozo* desbordante y redentor de Dios. ¿Cómo es posible participar en la congoja *de Dios* y sentir compasión por el sufrimiento de Dios si ello no implica esta inextirpable esperanza en la transformación de todas las cosas y en la redención de Dios?

La comunión con un Dios que es amor ofrece estas dos vertientes: nos introduce en el sufrimiento de Dios y en su infinita congoja, pero sólo se consumará en el banquete del gozo eterno de Dios y en la danza de los liberadores de la congoja. Porque el amor verdadero lo sufre todo, lo aguanta todo y lo espera todo para hacer felices a los demás y encontrar en ello la propia felicidad.

5. *La «tragedia de Dios»*

Berdiaiev no fue teólogo ni filósofo de profesión. Por eso se le suele calificar de «pensador». En realidad resulta difícil catalogarle por su misma originalidad [66]. En el presente epígrafe pretendemos exponer las ideas fundamentales de su filosofía de la historia, ideas que tal vez pueden calificarse de teosofía del género humano. [67]

La razón última de la existencia del mundo y de su historia es, en opinión de Berdiaiev, la *libertad*: «El mundo apareció porque Dios quiso la libertad. Si no hubiera querido la libertad, no se habría producido el proceso cósmico» [68]. Hay historia porque el hombre es libre. Pero como el hombre abusa constantemente de su libertad, la historia humana es una tragedia. Una tragedia de la libertad, no una tragedia de la fatalidad del destino [69]. Como Dios quiere esta libertad del hombre, la tragedia

66. Para una exposición general de su pensamiento Cf. P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977, 191s.
67. N. Berdiaiev, *El sentido de la historia*, Barcelona 1943. Cf. también *Geist und Wirklichkeit*, Lüneburg 1949.
68. *El sentido de la historia*, 89.
69. *Geist und Wirklichkeit*, 132: «El cristianismo supera el destino. El hado de la antigüedad le es ajeno. Mas no por ello está exento del elemento trágico; sólo que éste tiene para él otro sentido. La tragedia cristiana es la

de la historia humana es también tragedia de Dios: Dios quiere la libertad del que es su imagen y semejanza en la tierra; pero no puede forzarla, sino sólo crearla y conservarla mediante el sufrimiento de su amor eterno. Por eso, la historia de la libertad humana es sólo la vertiente visible de la historia de la pasión de Dios. El sufrimiento de Dios es un tema esencial simplemente porque Dios quiere la libertad.

¿Por qué Dios quiere la libertad? La razón histórica está en el misterio doloroso de la libertad, pero la razón de este misterio de la libertad reside en Dios mismo: no se da sólo la nostalgia del hombre por Dios, sino que se da también la nostalgia de Dios por el hombre: «la nostalgia por el ser que es amado y ama libremente, y —como respuesta a esta nostalgia— el nacimiento del hombre en Dios» [70]. Esta nostalgia de Dios es un movimiento que se produce en el seno de la divinidad y que apunta «al otro», al hombre. Por eso, la tragedia de la libertad humana es al mismo tiempo la historia pasional de esa nostalgia de Dios por el hombre. La verdadera tragedia de la historia humana es, a juicio de Berdiaiev, la tragedia del Dios que quiere la libertad y que sólo puede crearla y conservarla mediante los sufrimientos de su amor. Dios no desea otra cosa que la existencia libre del hombre y su acción libre, porque sólo esto responde a la nostalgia de Dios por el hombre.

Pero si la razón del misterio de la libertad humana se encuentra en Dios, hay que postular en Dios un movimiento, una pasión, una historia, incluso una «tragedia». Por eso Berdiaiev, en alusión a la idea de Jakob Böhme sobre la «naturaleza oscura de Dios», habla de la «posibilidad de que en la vida divina se esconda un sino trágico»:

> Si en la vida divina se produce una tragedia, un destino fatal que lleva implícito el dolor de Dios, del Hijo de Dios, si en este sufrimiento se realiza la liberación del mundo, esto sólo puede explicarse diciendo que en el seno de la vida divina existe una fuente de conflicto trágico, de movimiento trágico y de pasión trágica. [71]

Berdiaiev abandona de propósito los «filosofemas» y echa mano de los «mitologemas» para atisbar la razón más profunda

tragedia de la libertad y no la tragedia del destino». Cf. Ch. Hartshorne, *Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God?* en *Whitehead's philosophy, Selected essays 1935-1970*, Lincoln 1972, 183s.

70. *El sentido de la historia*, 88.

71. *Ibid.*, 86.

de la existencia y de la historia del mundo en un *proceso teogónico*: «La vida divina es historia en un sentido profundo, misterioso, un drama histórico, una representación histórica» [72]. Berdiaiev sigue el ejemplo de Schelling e intenta traducir a términos filosóficos el proceso teogónico de la mitología.

Berdiaiev sabe que con esta postura se enfrenta a una tradición filosófica que él llama *monismo*: el «monismo abstracto, racionalista» [73]. El «monismo» concibe la divinidad como algo inmóvil, más allá de la historia, más allá de los conflictos y procesos y, por ello, más allá de las tragedias de la pasión. Reserva las pasiones al mundo imperfecto y múltiple, y define la divinidad por la negación del movimiento. El monismo define el mundo de las mutaciones como un mundo aparente que no posee un ser propiamente dicho. La divinidad es el polo opuesto de los conflictos de este mundo empírico: es lo uno frente a lo múltiple, es lo inmóvil frente a lo móvil, es lo eternamente idéntico frente a lo que no se identifica consigo mismo. Berdiaiev considera este *monismo* como intrínsecamente contradictorio:

1. No se comprende cómo la vida absoluta, la divinidad una e inmóvil, pueda dar existencia y movimiento al mundo múltiple, móvil y no idéntico: «Ninguna de las formas del monismo consecuente y abstracto es capaz de explicar el origen del mundo múltiple». [74]

2. El monismo consecuente incide en el acosmismo: sólo puede admitir el ser de la divinidad única, absoluta e inmóvil, no el ser del mundo móvil y múltiple. Debe hacer desaparecer lo que elimina de la divinidad: el movimiento. Berdiaiev considera una ironía del pensamiento que los «seguidores del monismo consecuente» tengan que sucumbir al dualismo sin poder evitarlo: abren un foso insalvable entre la divinidad inmóvil y el mundo móvil y describen el ser simple de la divinidad mediante contraposiciones. Así, no es posible formular el monismo sin apelar al dualismo. El que quiere sustraer la divinidad a los conflictos del movimiento, la hace entrar en conflicto con el movimiento. La definición de la divinidad por negación del mundo incurre en un dualismo insuperable de Dios y mundo. Si esto es así, sólo resta mezclar los elementos monistas y dualistas en una *dialéctica de*

72. *Ibid.*, 72. Cf. Fr. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842), ed. stw 181, esp. XVI: «La trinidad de cara a un desarrollo ulterior del proceso teogónico".
73. En realidad se refiere, probablemente, a la metafísica occidental inspirada en Parménides y en Platón.
74. *El sentido de la historia*, 72.

la historia y buscar el sentido de la historia universal «en el marco del absoluto y del drama que en él subyace, drama que se desarrolla en el seno de la vida divina absoluta». [75]

Berdiaiev sabe que se enfrenta también a una tradición teológica: «Dentro del pensamiento cristiano es muy corriente la idea de que el principio del movimiento y del destino trágico no afecta a la naturaleza de la divinidad». Berdiaiev considera la «doctrina cristiana de la inmovilidad de Dios y de la aplicación exclusiva de la historia al mundo creado» como una «doctrina exotérica» que no expresa «lo más profundo, la verdad más misteriosa, esotérica, sobre Dios». Y esa doctrina está «en flagrante contradicción con el misterio fundamental del cristianismo: la idea del Dios trino, de Cristo como centro de la vida divina, del misterio del Gólgota» [76]. Es absurdo colocar la «teología natural» como pórtico de la doctrina cristiana de la trinidad, en el artículo *De Deo uno*, como hace la teología occidental desde Tomás de Aquino. Dios no puede ser inmóvil y móvil, impasible y sujeto al dolor, suprahistórico e histórico al mismo tiempo: «No se puede afirmar el destino trágico del Hijo de Dios, su muerte redentora, sin admitir el movimiento en la vida divina». [77]

El que niega el *movimiento* en la naturaleza divina, niega la trinidad de Dios. Y niega en consecuencia toda la fe cristiana. Porque el misterio del cristianismo se resume, a juicio de Berdiaiev, en la *trinidad de Dios* (lo que implica la existencia del movimiento en la naturaleza divina) y en la *historia de la pasión de Dios*, derivada de la trinidad. La fe cristiana es la experiencia de la libertad sin límites como conclusión de este misterio.

Este *movimiento de Dios* deriva del «misterio que brota de las profundidades de esa vida, del *ansia de sufrimiento*, de la nostalgia íntima por "el otro", como objeto de amor ilimitado para Dios» [78]. Dios experimenta en su interior la apasionada necesidad de «el otro», de un «otro» semejante a él. Este «otro» es el hombre, su imagen y semejanza.

Este anhelo no es resultado de una carencia en el ser, sino al contrario, de la superabundancia de plenitud creadora. Esta

75. *Ibid.*, 73.
76. *Ibid.*, 75s.
77. *Ibid.*, 76.
78. *Ibid.*, 77. Sobre la doctrina mística de la «sed divina» cf. también Lady Juliana of Norwich, *Revelations of divine love*, 31: «The same desire and thirst that he had upon the cross (which desire, longing and thirst, as to my sight, was *in him from without beginning*), the same hath he yet, and shall, unto the tine, that the last soul that shall be saved is come up to his bliss... The ghostly thirst is lasting in Him as long as we be in need, drawing us up to his bliss». Cit. por K. Woollcombe, o. c., 133.

nostalgia de Dios, esta afirmación del principio del movimiento histórico no supone una «quiebra en la vida del absoluto». Al contrario, *la falta de ese movimiento creador significaría una imperfección del absoluto.* El «movimiento creador es justamente un signo de la perfección del ser» [79]. Dios anhela al otro para realizar su amor creador. La objeción de que el movimiento implica un fallo en la perfección divina queda así neutralizada. El drama del amor divino y de la libertad humana, que comienza en el seno de la divinidad y constituye la vida de Dios, es justamente la prueba de la perfección divina. Pero este drama supone una tensión que afecta al mismo Dios y no es meramente extrínseco a él: el anhelo hacia «el otro», que Dios ama y cuya respuesta ansía. Esta «sed de Dios» es para Berdiaiev la clave del enigma de la historia universal. Pero ¿qué fundamento tiene en Dios?

En el seno de la trinidad el Padre ama eternamente al Hijo. Es un amor de igual a igual, no amor «al otro». Pero ¿el amor al igual no implica el amor al otro? Si es así, el amor al igual y al otro ¿no es un grado más que el mero amor al igual?

Sin abordar expresamente esta cuestión, Berdiaiev parece suponerlo así: «La conciencia cristiana intuye que el mundo fue creado porque existía el Dios Hijo. La creación del mundo por Dios Padre es un aspecto del misterio más profundo en las relaciones de Dios Padre con Dios Hijo» [80]. La creación del mundo no es un acto extratrinitario, sino intratrinitario. Por eso debe haber algo en las relaciones del Padre con el Hijo que excede potencialmente de estas relaciones y conduce de hecho a la creación del mundo. Por emplear el lenguaje de Berdiaiev, el «amor de Dios a su Hijo» debe incluir obviamente el «amor de Dios al otro». La creación del mundo no es sino «una historia del amor entre Dios y el otro». Por eso, el amor de Dios al Hijo implica potencialmente la encarnación de éste. La encarnación del Hijo de Dios no es una respuesta al pecado, sino el cumplimiento del deseo eterno de Dios de hacerse hombre y de hacer de cada hombre un «Dios por gracia»: un «otro» que participe en la vida divina y corresponda al amor divino.

La grandeza de la metafísica de la historia berdiaieviana reside en que, gracias al postulado de una «historia de Dios», puede insertar la historia celeste y la historia terrestre en la interrelación histórica de amor divino y de la libertad humana.

79. *El sentido de la historia,* 80.
80. *Ibid.,* 77s.

La historia humana es fundamentalmente una historia de la libertad. Y en tanto que historia de la libertad, es la historia de la pasión de Dios. Centro y piedra angular de la historia divino-humana es la cruz del Dios humanado. «El Crucificado no era sólo el hombre más justo del mundo, sino el Hijo de Dios. El sufrimiento inmerecido es sufrimiento divino. Y el sufrimiento del Dios inocente redime el sufrimiento humano» [81]. La cruz se alza en el corazón de la libertad humana y en el corazón del sufrimiento de Dios al mismo tiempo. El conocimiento de la cruz de Cristo «convierte lo metafísico en histórico» y «lo histórico en metafísico». La historia de la libertad terrena resulta ser una dimensión de la historia celeste, ya que la tragedia de la libertad humana es la historia del sufrimiento del amor divino. Berdiaiev concibe la teología de la historia como teología de la libertad, y viceversa. Su teología de la cruz es la respuesta al problema de la teodicea, que nace de la teología de la historia y de la libertad:

> El mal y el sufrimiento existen en el mundo porque existe la libertad; la libertad existe sin porqué; es una frontera. Y Dios mismo padece, Dios es crucificado porque existe la libertad. El amor divino y el sacrificio divino son la respuesta de Dios al misterio de la libertad, origen del mal y del sufrimiento. También el amor divino y el sacrificio divino son libertad. [82]

6. *Dios y el sufrimiento*

La *teología de la pasión de Dios* que hemos esbozado presupone la cuestión de la teodicea como horizonte general y punto relevante. Por eso intentaremos esclarecer el tema con una mayor precisión.

El sufrimiento da lugar a que el hombre plantee ciertas preguntas a Dios, porque no parece compatible con ciertos atributos divinos. El sufrimiento de un niño inocente viene a contradecir la idea del Dios omnipotente y bueno. Porque un Dios que permite el sufrimiento del inocente y la muerte absurda, no es digno de llamarse Dios. Cuando el hombre cobra conciencia de los sufrimientos de los seres vivos pierde su confianza ingenua en Dios. El hombre se encuentra a solas con su dolor. No hay expli-

81. *Geist und wirklichkeit*, 112.
82. *Ibid.*, 122.

cación que pueda eliminar su dolor. No existe el consuelo de una sabiduría superior que pueda mitigarle el sufrimiento. Ni los dioses ni los hombres pueden contestar las preguntas formuladas por el hombre doliente. Esto aparece con claridad meridiana en el relato de Job. A partir de ahí ninguna teología puede descender honestamente por debajo del nivel de Job. La teología de los «amigos de Job» es contradictoria. ¿Existe un verdadero amigo teológico de Job aparte del Crucificado del Calvario?

La protesta del ateísmo de la edad moderna recoge en parte las instancias de Job:

> Si elimináis lo imperfecto, podréis demostrar la existencia de vuestro Dios; Spinoza lo intentó. Se puede negar la existencia del mal, mas no la existencia del dolor; el entendimiento puede demostrar la existencia de Dios, pero el sentimiento se rebela. Dime, Anaxágoras: ¿por qué sufro yo? Tal es la roca firme en que se apoya el ateísmo. La más leve convulsión dolorosa, aunque se produzca en un simple átomo, constituye una grieta en toda la creación.[83]

Georg Büchner dejó en estas frases la descripción clásica del problema. El sufrimiento es la roca firme del ateísmo porque en él naufraga la posición teísta, que vive de la ilusión de un «mundo incólume».

Pero el ateísmo ¿puede sostenerse en esta roca del sufrimiento cuando es la acusación a Dios lo que convierte el sufrimiento en dolor y lo que hace de éste esa roca tan difícil de destruir? Es la otra vertiente en la experiencia del sufrimiento: si no hubiera anhelo de vivir, los seres vivientes no sufrirían. Si no hubiera un amor a la justicia, nadie se rebelaría contra el sufrimiento inculpable. Si no hubiera una «nostalgia por lo totalmente Otro», nos conformaríamos con la realidad fáctica y no echaríamos en falta lo que no existe. Si no existiera Dios, el mundo en su ser actual aparecería bien ordenado. *El anhelo, la pasión, la sed de Dios convierte el sufrimiento en dolor consciente y convierte la conciencia del dolor en protesta contra el sufrimiento.* El ateísmo que sólo admite la realidad de este mundo naufraga también en la roca firme del sufrimiento. Porque la eliminación de Dios tampoco explica el sufrimiento ni mitiga el dolor. El hombre que se queja del sufrimiento posee una dignidad que ningún ateísmo le puede quitar. También este punto quedó claro en el

83. G. Büchner, *Dantons Tod,* 3. Akt.

relato de Job. El consejo de su mujer atea: «Maldice a Dios y muérete» (Job 2,9) no hace mella en el alma del justo. Este rechaza tal sugerencia desde el principio. Ningún ateísmo puede, desde entonces, situarse por debajo del nivel de Job. Por debajo de este nivel no se da un ateísmo que valga la pena, sino sólo la trivialidad.

El teísmo del Dios omnipotente y bueno se estrella contra la roca del sufrimiento. El ateísmo del hombre incrédulo y liberado también se estrella contra la misma roca. ¿Qué significa entonces esta roca del sufrimiento que no encuentra una respuesta divina ni puede ser destruida por el ateísmo? Significa la dialéctica del *problema de la teodicea*: si el sufrimiento pone en cuestión la idea de un Dios justo y bueno, el anhelo de justicia y de bondad pone en cuestión al sufrimiento y lo transmuta en dolor consciente. La pregunta tradicional de la teodicea suena así: *Si Deus justus, unde malum?* El acicate de la pregunta *unde malum?* es el Dios justo. Si no hubiera un anhelo de Dios, no se formularía la pregunta. Y viceversa, el acicate de la pregunta *an Deus justus sit?* (¿existe un Dios justo?) es la experiencia del sufrimiento.

Dios y el sufrimiento se implican mutuamente, como el clamor a Dios y el sufrimiento del dolor se implican también en esta vida. La cuestión de Dios y la cuestión del sufrimiento constituyen un problema común. Por eso tienen una respuesta común o no la tienen en absoluto por separado. Nadie en este mundo puede contestar a la pregunta de la teodicea ni puede eliminarla. Vivir en este mundo significa habérselas con esta cuestión y buscar un futuro en el que se realice el ansia de Dios, se supere el sufrimiento y se recupere lo perdido. El problema de la teodicea no es de tipo especulativo, sino que es una cuestión crítica. Es la *cuestión escatológica* global. No es un problema puramente teórico, pues no puede solucionarse con una nueva teoría acerca del mundo presente. Es una cuestión práctica que sólo halla respuesta mediante la experiencia del nuevo mundo, en el que «Dios enjugará las lágrimas de vuestros ojos». No es en realidad un problema que se pueda plantear o no como otros problemas, sino que es la *herida abierta de la vida* en este mundo. La verdadera tarea de la fe y de la teología consiste en posibilitar la supervivencia con esta herida abierta. El que cree, no se contenta con una respuesta explicativa a la pregunta de la teodicea. El que cree, rechaza todos los intentos de reducir la pregunta. Cuanto más se cree, más se siente el dolor del mundo y con mayor pasión se busca a Dios y se postula la nueva creación.

El sufrimiento humano ofrece múltiples facetas. Por eso se dan también múltiples intentos de explicación en las teorías religiosas. Los padres de la iglesia siguieron la doctrina rabínica y paulina: el sufrimiento y la muerte son el *castigo* que Dios impone por el *pecado* de los hombres. «La muerte es la sanción del pecado» (Rom 6,23). Como todos los hombres mueren, la muerte viene a demostrar la universalidad del pecado. Esta reducción del sufrimiento y de la muerte al pecado tuvo como consecuencia la doctrina según la cual el inicio de la salvación es el perdón de los pecados. La redención de los hombres se realiza en dos tiempos: en la muerte sacrificial de Cristo el pecado de los hombres queda superado por la gracia; y en la futura resurrección de los muertos quedan superadas las consecuencias del pecado: el sufrimiento y la muerte.

Sin embargo, la derivación causal del sufrimiento y de la muerte a partir del pecado provocó reticencias en algunos padres [84]. Clemente de Alejandría, Orígenes y Teodoro de Mopsuestia cuestionan este nexo causal. Su opinión es que la muerte existía ya por el mero hecho de la creación del hombre como un ser finito. De ahí que no sea una consecuencia del pecado ni un castigo divino. Esto no significa que la muerte sea para ellos «algo natural». Ellos creyeron que Cristo no sólo superó el pecado, sino también la muerte, ya que la vida eterna es una vida inmortal. Cristo con su muerte en cruz nos redime del pecado y de sus consecuencias morales. Mediante su resurrección y la fundación de su reino, Cristo consuma la primera creación, superando la muerte y confiriendo al hombre mortal la inmortalidad de la gloria divina. La doctrina de la redención corpórea incluye el sufrimiento y la muerte de las criaturas. Por el contrario, Agustín y los padres latinos atribuyeron todas las formas de sufrimiento y de muerte al pecado y dieron una interpretación juridicista de la redención, presentándola como doctrina de la justificación o de la gracia.

Existe sin duda una relación de dependencia entre el pecado y el sufrimiento. Ya en la perspectiva veterotestamentaria la culpa y la desgracia van tan estrechamente unidas que no cabe distinguirlas como dos hechos distintos. El que peca contra Dios incurre en la desgracia. Esta desgracia está ya en el pecado mismo. Por eso, el pecador no es en rigor un delincuente que requiere un castigo, sino un pobre hombre necesitado de com-

84. O. Kirn, art. *Tod*, RE³, 19, 801-805.

pasión. Se da sin duda una conexión interhumana entre la maldad y el sufrimiento. El sufrimiento de unos es consecuencia de la culpa de otros. Pero esta interpretación moralista y juridicista del sufrimiento en referencia al mal comportamiento ante Dios y ante los hombres tiene sus límites. No puede extrapolarse en una explicación universal del sufrimiento en el mundo. No se puede afirmar que, de no existir el pecado, no habría sufrimiento. La experiencia del sufrimiento excede con mucho a la experiencia de la culpa y de la gracia. Hunde sus raíces en las limitaciones de la realidad creada. Si la creación inicial queda abierta a la historia del bien y del mal, será una creación capaz de engendrar sufrimiento.

Mucho más dramático que la dependencia entre culpa y sufrimiento es el hecho del *sufrimiento inocente*, el sufrimiento del justo, el sufrimiento de los pobres y el sufrimiento de los niños. Una vez reconocidos los límites de la dependencia moralista y juridicista entre el sufrimiento y la culpa, es fácil hallar momentos de «sufrimiento inocente» en cualquier tipo de sufrimiento, aun en el sufrimiento de los culpables. Porque la idea de que la culpa debe ser castigada con la correspondiente pena no sirve para aminorar ni superar el sufrimiento en el mundo, antes al contrario, el nexo culpa-expiación viene a aumentar el sufrimiento y a perpetuarlo con la idea arcaica de un orden quebrantado que debe restablecerse.

Las patéticas lamentaciones de los salmos del antiguo testamento son gritos de dolor de los injustamente perseguidos y de los justos dolientes. El sufrimiento que sobrepasa todo posible castigo y que por ello no permite pensar en una culpa aparece descrito en el relato de Job. Buscar una culpabilidad en el dolor por la pérdida de los hijos resulta una actitud totalmente anacrónica. Ver en esa pérdida alguna forma de castigo es totalmente absurdo. Cabe considerar los sufrimientos de Caín como castigo por el asesinato de su hermano; pero los sufrimientos de Job nada tienen que ver con el caso de Caín. La expresión usual «sufrimiento inocente» da a entender que se está de acuerdo con el «sufrimiento culpable». Pero la experiencia del sufrimiento va más allá de la cuestión de la culpa o de la inocencia, que en comparación con aquélla es un problema secundario.

La experiencia del sufrimiento abarca todo el ámbito del amor. El amor que crea y anima la vida es el elemento positivo que hace destacar por contraste la negatividad del sufrimiento y de la muerte. «Sufrimiento inocente» significa en versión positiva el sufrimiento del amor y el sufrimiento de aquellos que son ama-

dos. Para el amor sólo existe el sufrimiento «inocente», pues el que ama no puede ver el sufrimiento de otro y quiere superarlo. Por eso, su amor participa en el sufrimiento del otro y siente en la muerte del otro su propia muerte. [85]

El sufrimiento como *castigo del pecado* explica muy pocas cosas. Ya la pretensión de explicar el sufrimiento resulta harto problemática. La explicación ¿no induce a una justificación y a un afianzamiento del sufrimiento, a una actitud de conformismo con él? ¿No anula la esperanza en la superación del sufrimiento?

El sufrimiento llega hasta donde llega el amor, y el amor aumenta con la conciencia del sufrimiento: he ahí un principio orientador de cara a la verdadera vida.

El significado universal del Crucificado del Calvario se revela con claridad partiendo del *problema de la teodicea.* La *historia de los sufrimientos de Cristo* forma parte de la historia de los sufrimientos de la humanidad en virtud del amor extremo manifestado por Cristo. La interpretación de la muerte de Cristo en la cruz como un hecho reconciliatorio en el marco de la culpabilidad de los hombres es el punto céntrico de aquel significado universal, pero no representa su único contenido.

7. *La libertad de Dios*

La segunda cuestión que es preciso dilucidar en la teología de la pasión divina es la cuestión de la libertad de Dios. El Dios doliente ¿es libre o se encuentra prisionero de su propia «historia»? [86]. ¿Dónde radica ese arrebato de Dios que le hace compartir el sufrimiento con sus criaturas y con su pueblo? ¿Qué tipo de libertad puede ser la libertad divina?

Una primera respuesta es la *doctrina nominalista*: Dios es libre y no está constreñido por necesidad alguna. Dios puede hacer y dejar de hacer cuanto le viene en gana. Su amor creador y paciente se funda en sus decisiones libérrimas. Karl Barth intentó superar la doctrina nominalista de la *potentia absoluta*, especialmente en su crítica a Lutero. No obstante, su teoría de la decisión originaria de Dios conserva un resto nominalista:

85. Cf. B. Albrecht, *Gott und das Leid der Menschen*: Meitinger Kleinschriften 52 (Freising 1976).
86. Cf. M. Welker, ed., debate sobre el libro de J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, esp. la contribución de K. H. Miskotte, *Das Leiden ist in Gott*, 74s, y mi respuesta 168s.

Dios pudo haberse contentado consigo mismo y con la gloria y la felicidad de su propia esencia. Mas no lo hizo. Él escogió al hombre como aliado e interlocutor.[87]

Este Dios no tiene necesidad de nosotros. Este Dios es autosuficiente. No está sujeto a ninguna indigencia, a ninguna necesidad, sino que procede con entera libertad cuando decide coexistir con una realidad distinta, con el mundo creado, con nosotros, y cuando nos destina a coexistir con el.[88] Dios, llevado de su amor, elige a otro ser para que viva en comunión con él. Dios decide entregarse a otros seres. Dios decide no contentarse consigo mismo, a pesar de ser autosuficiente.[89]

¿Qué concepto de libertad aplica Barth a Dios? Este concepto de la absoluta libertad de elección por parte de Dios ¿no pone en peligro la verdad y la bondad de Dios? ¿Es cierto que Dios podría darse por satisfecho con su gloria intrínseca? ¿Es cierto que Dios no necesita de aquellos que ama con amor doliente?

Si Dios es *la verdad* por su perfecta coincidencia consigo mismo, su revelación sólo podrá ser verdadera si en ella se muestra tal como es. Si Dios no se revelara, permaneciendo en su espléndida soledad, se negaría a sí mismo. Y si decide no contentarse consigo mismo a pesar de ser autosuficiente, surge una oposición entre su ser anterior y posterior a tal decisión y, en consecuencia, una contradicción entre su ser y su revelación. El razonamiento hipotético —Dios pudo, Dios hubiera podido...— es desorientador; no lleva a la comprensión de la libertad de Dios. La libertad de Dios no puede contradecir a la verdad que él mismo es: «El es fiel, porque no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2,13). La libertad de Dios no puede ser contraria al bien supremo que constituye su esencia: «Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5). Pero si Dios es amor y manifiesta este ser en la entrega de su Hijo, ¿cómo puede concebírsele luego como no-amor? ¿Es verdad que Dios puede contentarse consigo mismo si *es* amor? El Dios que sufre cuando ama ¿cómo armonizará con el Dios que existiera en su espléndida soledad? ¿Cómo es posible que el Dios que encuentra su gloria en la cruz de su Hijo posea una «gloria pura e intacta»?

87. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 181. Sobre la doctrina barthiana de la libertad cf. el estudio clarificador de G. S. Hendry, *The freedom of God in the theology of Karl Barth*: Scottish Journal of Theology 31/3 (1978) 229-244. Hendry señala que la crítica de Barth a Hegel, que hizo de Dios un «prisionero de sí mismo», es superficial. Alude también al uso que Barth hace de la teoría emanatista, que contradice al nominalismo barthiano.
88. *Ibid.*, IV/2, 386.
89. *Ibid.*, II/2, 9.

Si se admite que el origen eterno del amor creador y doliente de Dios está en una decisión de su voluntad, será preciso transferir la estructura temporal (el antes y el después) a la eternidad de Dios y hablar de una naturaleza de Dios antes y otra distinta después de dicha decisión. De lo contrario, el carácter de la decisión quedaría totalmente indeterminado. Y entonces existirían dos naturalezas en Dios; de su naturaleza anterior a su autodeterminación habría que decir que Dios es en sí mismo feliz y autosuficiente. De su naturaleza después de la autodecisión habría que decir que si Dios es amor y elige al hombre, no se basta a sí mismo. «A Dios hay que concebirle, de un lado, como el ser autosuficiente, sin necesitar de nada ni de nadie; pero, de otro, debe afirmarse que su felicidad está condicionada por la consumación de su reino» [90]. H. Martensen, cuando estampó estas frases, se refería a la concepción cabalista: «En las estancias exteriores hay tristeza, pero en las interiores hay alegría».

El propio Barth no se sintió satisfecho con su interpretación nominalista de la autodeterminación de Dios. Por eso entendió la decisión de Dios como una autodeterminación y concibió esta autodeterminación como «desbordamiento espontáneo de su bondad» [91]. El origen eterno del amor creador y doliente de Dios debe tener las dos facetas: es la libre autodeterminación de Dios y, al mismo tiempo, el desbordamiento esencial de su bondad. Esa decisión de Dios es un «desbordarse». Si se tienen en cuenta los dos aspectos, la autodeterminación de Dios no resulta ya un capricho ni el desbordamiento de su bondad se resuelve en simple fenómeno natural. Por eso la polémica secular, en nombre de la supuesta libertad de Dios, contra la teoría emanatista neoplatónica está mal orientada. Si la autodeterminación de Dios no es una emanación esencial de su bondad, no es una verdadera autodeterminación. Ni el hecho de que Dios se determine a sí mismo ni la dirección hacia la que se determine pueden considerarse como actos caprichosos en el sentido de que «podían no haberse dado». Dios no adquiere un modo de ser que no posea ya desde la eternidad.

90. H. Martensen, *Die christliche Dogmatik*, Berlin 1856, 51, 14s. Martensen propone como solución: «Sólo podemos resolver esta contradicción considerando que Dios vive una doble vida: una vida en sí mismo, en paz imperturbable y autosatisfacción plena, y una vida en y con su creación, en la que se somete a las condiciones de la finitud y restringe su poder por efecto de la voluntad pecadora del hombre».
91. Cf. nota 89.

La *noción formalista de libertad* no permite una comprensión profunda del ser de Dios. El concepto de «derecho de disponer absolutamente sobre algo», que es de origen romano, apenas cuadra al Dios que es amor. Es preciso, pues, buscar una noción material de libertad y forjar un concepto que describa fielmente las relaciones personales y no los derechos de propiedad.

En referencia a sí mismo, a su verdad y a su bondad, Dios no tiene opción entre posibilidades excluyentes. Dios no puede negarse a sí mismo. No puede elegir entre ser amor o no serlo. Si él es amor, no se convierte en «prisionero de sí mismo» por amor al mundo, sino que al hacerlo es totalmente libre, es plenamente «él mismo». Si Dios es la bondad suprema, su libertad no puede consistir en tener que elegir entre el bien y el mal. Su libertad consiste más bien en realizar el bien que es él mismo, es decir, en comunicarse.

Friedrich von Hügel ha llamado la atención sobre los grados de libertad que establece san Agustín y añade, con razón, que la libertad de elección no representa el grado supremo, ni siquiera en la forma de *potentia absoluta* [92]. La libertad para elegir entre el bien y el mal es de rango inferior a la libertad de querer el bien y de hacerlo. El hombre participa de la libertad eterna de Dios, no ya en el *posse non peccare* del primer hombre Adán y Eva, sino en el *non posse peccare* de la gracia y de la gloria. Por eso esta libertad es la libertad para el bien. El que es verdaderamente libre no tiene ya que elegir. La libertad de elección implica imperfección. El que tiene que elegir está amenazado constantemente por el mal, por el enemigo, por la injusticia, que se presentan siempre en forma de posibilidades. La verdadera libertad está exenta de dudas y de amenazas, y se identifica con el simple gozo en el bien.

La libertad no consiste en el dominio que se ejerce sobre una propiedad. Por eso la omnipotencia tampoco se identifica con la libertad absoluta. La libertad alcanza su verdad en el amor. El amor es un «desbordamiento de la bondad», que nunca se encuentra en estado de mera disponibilidad, sino que es algo obvio e incuestionable. La verdadera libertad debe entenderse como autocomunicación del bien.

Karl Barth intentó conciliar su concepto de libertad con el concepto de la bondad de Dios definiendo a Dios como el «aman-

92. Fr. von Hügel, *Suffering and God*, cit. por B. R. Brasnett, o. c., 124: «Perfect liberty excludes choice».

te libre»[93]. No quería hablar de la libertad de Dios sin hacer constante referencia a su amor. Para él, la libertad y el amor eran propiedades complementarias. Pero en este intento de conciliación subsisten las ambigüedades: o Dios ama como un ser libre que podría igualmente no amar, o su libertad es algo distinto de su amor y al amar sigue siendo libre. En el primer caso hay un elemento de capricho, contrario al amor. En el segundo caso se trata de una tautología.

¿Qué concepto de libertad conviene a Dios? Los conceptos nominalistas de libertad de elección y derecho de libre disposición poseen un valor muy limitado para comprender la libertad de Dios, como se ha visto anteriormente. Poceden del *lenguaje despótico*. En este lenguaje sólo el señor es libre. Los siervos o súbditos no son libres; son una propiedad con la que el señor puede hacer lo que quiera. En este lenguaje, libertad significa dominio, poder y posesión[94]. Esta idea de la libertad como poder y dominio sobre lo que se posee aparece en la teología cuando se habla de la revelación de Dios como «Señor». En tal contexto, la libertad de Dios implica soberanía y capacidad de disponer de lo que es propiedad suya: la creación, y de sus siervos: los hombres.

El otro concepto de libertad procede del *lenguaje comunitario*. En esta perspectiva la libertad no implica dominio, sino amistad. Esta libertad consiste en la participación recíproca en la vida y en una comunicación sin dominio ni servidumbre. Mediante la participación recíproca en la vida, las personas se hacen libres más allá de las fronteras de su individualidad.[95]

¿De qué género es la *libertad de Dios?* El Dios trino y uno se revela como amor en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. Por eso su libertad consiste en la *amistad* que él ofrece a los hombres y mediante la cual los hace amigos suyos. Su libertad es un amor maravilloso, su apertura, su deferencia, su servicialidad, que le llevan a sufrir con los hombres, a hacerse presente entre ellos y a prepararles un futuro. Con su sufrimiento y su sacrificio, con su entrega y su paciencia, Dios demuestra su libertad eterna. Por ella mantiene «libre» al hombre, su imagen y

93. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, párrafo 28.
94. Sobre el concepto moderno de libertad, determinado por el *possesive individualism*, cf. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (trad. alemana, Franckfurt 1962), 15: «La libertad es una función de la propiedad».
95. J. Moltmann, *La dignidad humana*, Salamanca (en preparación).

semejanza, y al mundo, su creación. Por ella espera el amor del hombre, su compasión, su redención, para ser glorificado por el hombre. Por ella no habla sólo como señor, sino que escucha al hombre como padre.

8. *Dios es amor*

La teología de la pasión divina se funda en el principio bíblico «Dios es amor» (1 Jn 4,16). Por eso, para concluir el capítulo vamos a reconsiderar este principio, desarrollándolo en tesis.

1. *Amor es la autocomunicación del bien.* Es la fuerza que posee el bien para salir de sí mismo, transferirse a otro ser, participar en él y darse a él. Si entendemos el amor como la comunicación apasionada del bien, lo habremos distinguido con suficiente claridad frente a las pasiones destructoras. El amor quiere vivir y dar vida. Quiere abrir la libertad a la vida. Por eso el amor es la autocomunicación del bien sin renunciar a sí mismo y la autodonación del bien sin autodisolución. El amor está todo él en el otro, al que ama; pero estando en el otro, sigue siendo él mismo. El desinterés del amor consiste en la autocomunicación del amante, no en su autodestrucción.

2. *La autocomunicación presupone la capacidad para la autodiferenciación.* El amante se comunica a sí mismo. Él es el comunicante y el comunicado. Es ambas cosas a la vez en el amor. El amor es la capacidad de autodiferenciación, y nace de este proceso. Cuanto mayor es la autodiferenciación del amante, más desinteresada es la autocomunicación. Si decimos «Dios ama al mundo» (Jn 3,16), nos referimos a la autocomunicación de Dios al mundo en virtud de su autodiferenciación y de su autoidentificación. Si decimos «Dios es amor», queremos significar que él es desde la eternidad este proceso de autodiferenciación y de autoidentificación, un proceso que contiene en sí todo el dolor de lo negativo. Dios ama al mundo con el mismo amor que es él mismo desde la eternidad. Dios afirma al mundo con la fuerza de su autoafirmación. Porque Dios no sólo ama, sino que él mismo es amor; por eso debe ser considerado como Dios trino. El amor no puede ser realizado por un sujeto solitario. Un individuo no puede comunicarse: *individuum est ineffabile.* Si Dios es amor, es el amante, el amado y el amor al mismo tiempo. El amor es la bondad comunicándose desde la eternidad. La teología del amor es una teología de la *shekhináh*, una teología

del Espíritu santo, y no de tipo patriarcal sino de tipo femenino. Porque la *shekhináh* y el Espíritu santo son el «principio femenino de la divinidad».

> La trinidad ves,
> si ves el amor.
> Porque el amor implica tres cosas:
> el amante, el amado y el amor (Agustín).[96]

3. Dios, al decidir comunicarse, descubre su propia esencia; de lo contrario, su decisión no sería una autocomunicación del bien que él mismo es. Mediante su decisión descubre su ser íntimo; y luego su ser, su bondad y su propio ser refluyen a esta decisión y a través de ella al mundo. Dios no se comunica a otros seres obligado por la fuerza ni por capricho, sino por el impulso interior de su amor eterno. «Dios es amor» significa en este contexto: Dios es autocomunicación y ganas de autocomunicarse. *Amor extasim facit*: «el amor no deja reposar al amante en sí mismo; le pone fuera de sí, para estar todo en el amado» (Dionisio Areopagita). Corresponde al amor que Dios es crear un mundo donde tenga sus complacencias y llamar a la existencia al otro, al hombre, su imagen y semejanza, capaz de responderle. Estaría en contradicción con el amor que Dios es no hacerlo así. En el amor que Dios es reside ya la fuerza —y en ésta, la nostalgia, como decía Berdiaiev— que saca a Dios fuera de sí. En él reside no sólo la capacidad, sino la tendencia y la intención. «El amor comunicativo no encuentra el lugar propio de su actividad en Dios mismo, sino allí donde se produce la donación libre y original, allí donde el receptor es pura indigencia».[97]

En este sentido Dios «tiene necesidad» del mundo y del hombre. Si Dios es amor, no quiere ni puede estar sin sus amados.

4. Dios es amor, lo cual significa en sentido *trinitario* que desde la eternidad y por esencia el Padre ama al Hijo único. Le ama con amor generante. El Hijo responde al amor del Padre desde la eternidad con su obediencia y su entrega al Padre. El Padre y el Hijo poseen la misma esencia, pero no son los mismos. El Hijo es distinto que el Padre, mas no de otra esencia. El amor

96. Agustín, *De trin.* VII, 12.4: «Immo vero vides trinitatem, / si vides caritatem... / Ecce tria sunt, amans / et quod amatur, et amor». Cf. sobre este apartado E. Sartorius, *Die Lehre von der Heiligen Liebe*. 1. Abt. *Von der ursprünglichen Liebe und ihrem Gegensatz*, Stuttgart 1842, y las profundas meditaciones *Im Banne der Dreieinigkeit*, Regensburg 1934, e *Im Geheimnis*, Regensburg 1951, ed. Fr. Kronseder.
97. I. A. Dorner, *Die Unveränderlichkeit Gottes*, Leipzig 1883, 355.

intratrinitario es, pues, *amor al igual*, no amor al esencialmente otro. Es un amor necesario, no libre. Si este amor sale fuera de sí, no es ya sólo generante, sino también amor libre. No es ya amor al otro en el igual, sino al igual en el otro. Lo igual no le basta al igual. Si este amor libre y creador es correspondido por los hombres que por él son llamados a la existencia, entonces encuentra su eco, su respuesta, su imagen y semejanza y, con ello, su felicidad en la libertad y en el otro. «Dios es amor» quiere decir que es amor generante *y* creador. Dios se comunica al igual *y* al otro. «Dios es amor» significa que es amor que responde esencial y libremente. El amor con el que Dios ama al mundo en forma creadora y doliente no es un amor distinto del que él mismo es desde la eternidad. Y a la inversa, el amor creador y doliente está ya contenido en la esencia de su amor. «La creación del mundo es un aspecto del misterio, más profundo, de las relaciones de Dios Padre con Dios Hijo»[98]. La creación es una parte de la historia del amor eterno entre el Padre y el Hijo. El mundo fue creado en virtud del amor del Padre al Hijo, y redimido mediante el amor del Hijo al Padre. Las criaturas existen porque el amor eterno se comunica al otro creadoramente. Existe porque el amor eterno busca la comunión y quiere ser correspondido libremente. Por eso la historia de la creación ha de considerarse como la *tragedia del amor divino*, y la historia de la redención como la *fiesta del gozo divino*.

5. Con la creación de un mundo que no es Dios, pero da su respuesta a Dios, comienza la *autohumillación* de Dios, la autolimitación del omnipresente y el sufrimiento del amor eterno. El creador debe ceder a su criatura ese espacio donde pueda desenvolverse. Tiene que tomarse tiempo para ella y dejarle un tiempo. Tiene que otorgarle libertad y mantenerla libre. Por eso la creación de un mundo no es sólo una «acción de Dios *ad extra*», sino también *ad intra*, y en este sentido es un sufrimiento de Dios. La creación significa para Dios autolimitación, retirada y, por tanto, autohumillación. El amor creador es siempre amor doliente. Además, el creador participa en su creación si ésta ha brotado de su amor. Por eso la creación implica el «sometimiento de Dios a los sufrimientos consiguientes».

> Si Dios ocasiona todos estos sufrimientos, también los padece... La noción del amor divino sólo es correcta cuando no caemos en la ilusión de que Dios no padece. Un punto

98. N. Berdiaiev, o. c., 77.

esencial del amor divino es que Dios se somete al sufrimiento. No se trata de un problema meramente intelectual; el sufrimiento se siente y se vive de otro modo cuando no es casual, sino que da sentido al mundo.[99]

En último extremo, el amor creador es amor doliente porque sólo mediante el sufrimiento resulta creador y redentor para la libertad del amado. La libertad sólo es posible mediante el amor paciente. Los sufrimientos de Dios con el mundo, los sufrimientos de Dios en el mundo y los sufrimientos de Dios para el mundo constituyen la forma suprema de su amor creador, que quiere la libre comunión con el mundo y la libre respuesta en el mundo.

6. Por eso la redención del mundo y de los hombres para el reino de la libertad y de la comunidad va ligada siempre al proceso de la *redención de Dios* frente a los padecimientos de su amor. Su amor liberador y redentor por el sufrimiento quiere alcanzar la plenitud en el amor beatífico. Pero el amor sólo es feliz cuando encuentra a los amados, los libera y los tiene consigo para siempre. Por eso y en este sentido la redención del mundo va acompañada de la autorredención de Dios frente a sus sufrimientos. En este sentido, no sólo Dios padece con el mundo y para el mundo, sino que el hombre liberado padece con Dios y para Dios. La teología de la pasión de Dios conduce a la idea de la autosujeción de Dios al sufrimiento. Por eso debe culminar en la idea de la autorredención escatológica de Dios. Entre estos dos procesos transcurre la historia de la comunión profunda de Dios y de los hombres en el sufrimiento, en la compasión mutua y en el apasionado amor recíproco.

99. E. Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, herausgegeben von M. Troeltsch, Leipzig 1925, párrafo 14: «Gott als Liebe», 218s.

3

La historia del Hijo

1. *Hermenéutica trinitaria*

Como culminación de la labor teológica de la iglesia antigua en torno al concepto de Dios surgió el dogma trinitario, que en Occidente quedó fijado en el símbolo de san Atanasio:

> Fides autem catholica haec est,
> ut unum Deum in trinitate
> et trinitatem in unitate veneremur
> ... ...
> Qui vult ergo salvus esse
> ita de trinitate sentiat.

Si remontamos de esta confesión dogmática de la trinidad a la doctrina sobre Dios contenida en el nuevo testamento, salta a la vista la diferencia hermenéutica y se plantea la pregunta: la evolución hacia la doctrina eclesial sobre la trinidad ¿puede rastrearse ya en el nuevo testamento o es más bien resultado de una dogmatización tardía del cristianismo?

Investigadores y teólogos del *protestantismo liberal* consideraron insalvable la diferencia entre ambas perspectivas. Sólo vieron en la teología de la iglesia antigua una rígida dogmatización del anuncio dinámico de Dios en la Biblia: «La fe dinámica parece haberse transformado en una confesión dogmática, y la adhesión a Cristo en cristología» [1]. Pero al emitir este juicio tuvieron que dar otro paso atrás: ya Pablo oscureció la «religión de Jesús» con una confesión dogmática de su filiación divina, y en

1. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Geleitwort von R. Bultmann, 1964, 122. Cf. también 82s: *Das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie.*

lugar del seguimiento moral de Jesús estableció un culto religioso de Cristo. Jesús había anunciado el reino de Dios: «Él no buscó la fe en su persona ni otra adhesión que la consistente en la guarda de sus mandatos». Pero Pablo presentó a Jesús como «el Cristo». Así pues, ya los apóstoles de Jesús deformaron la ortopraxis de Jesús en la ortodoxia de la fe en Cristo. Adolf von Harnack resumió esta crítica en la famosa tesis: «Lo evangélico no es el Hijo, sino el Padre, tal como Jesús lo predicó». [2]

Pero la confesión de Jesús como «Hijo de Dios» ¿es sólo una apoteosis tardía de sus seguidores? Esta confesión ¿se reduce al culto personal a Cristo y es, por tanto, una superstición ajena al tema de Jesús?

La trascendencia de estas cuestiones es indiscutible. Pero estas cuestiones nacen de un prejuicio hermenéutico harto dudoso: la historia es historia del hombre, y la historia del hombre transcurre en el reino de la moralidad; por eso Jesús debe ser considerado como puro hombre. Y, como hombre, Jesús sólo interesa en tanto que modelo para la conducta moral. Por eso todos los enunciados teológicos de la fe cristiana sobre Dios han de entenderse e interpretarse como expresiones de la moralidad cristiana. Si han de entenderse únicamente como expresión de la conducta moral, son inadmisibles como enunciados dogmáticos.

Kant declaró que la doctrina de la trinidad «no sirve para nada práctico» [3]. Schleiermacher afirmó que no puede entenderse como «expresión inmediata de la conciencia cristiana» [4]. Por eso es antibíblico, contrario a Jesús, especulativo, superfluo para la fe y dañoso para la moralidad. Esta crítica generalizada a la doctrina trinitaria de la iglesia deriva del prejuicio que condujo a la interpretación moralista de la Biblia: la fe auténtica se identifica con la dimensión moral del hombre.

Si la doctrina trinitaria en su forma dogmática no está basada en el nuevo testamento, ¿podría ser al menos *una interpretación* del mensaje transmitido en la Biblia? Entre las diversas interpretaciones, ésta bien pudiera ser la «correcta». ¿Cuál es el mensaje de la Biblia, del que la tardía doctrina de la trinidad podría considerarse como la interpretación correcta? Veamos la respuesta que dio Karl Barth: La Biblia es el testimonio de la palabra de Dios. La palabra de Dios es Dios mismo en su revelación. Dios

2. *Ibid.*, 92. Hay que tener en cuenta, no obstante, la frase final de todo el apartado: «No forma parte del evangelio, sino que ha sido *la realización personal y la fuerza del evangelio, y lo será siempre*» (93).
3. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 50, 57.
4. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 170.

es el revelador, el revelado y la revelación al mismo tiempo [5]. Dios se revela como Señor; esto constituye a juicio de Barth la raíz bíblica de la doctrina trinitaria [6]. Lo que Cristo reveló representa la automanifestación concreta de Dios. Su contenido es que «Dios se manifiesta como Señor». La autorrevelación de Dios como Señor presenta una estructura trinitaria. Por eso la doctrina eclesial sobre la trinidad es la interpretación correcta de la autorrevelación de Dios, el Señor. El objeto a interpretar es la soberanía de Dios y la interpretación es la doctrina trinitaria.

Pero esta explicación de Barth constituye una concepción monoteísta de la doctrina trinitaria. Como la soberanía de Dios sólo puede poseerla un único sujeto, idéntico a sí mismo, la unidad de Dios descansa consecuentemente en la soberanía unitaria de Dios [7]. La doctrina de la trinidad debe asegurar y explicar desde todos los ángulos la soberanía de Dios. «Dios es uno en tres modos de ser» no significa sino que Dios «es el Dios uno en triple réplica» [8]. Así, Dios es el Señor superior a todos. Es el Tú que interpela sin cesar al yo humano. La doctrina eclesial de la trinidad no es otra cosa, en este aspecto, sino el «monoteísmo cristiano». [9]

El sentido positivo de esta tesis es innegable. Pero la tesis nace de una actitud hermenéutica cuestionable y que debe contrastarse con el testimonio del nuevo testamento: la soberanía de Dios ¿es realmente el objeto a interpretar? Y la trinidad ¿es sólo la interpretación? La monarquía o soberanía del Dios uno ¿precede a la trinidad divina? La historia de la soberanía divina ¿no es más bien la interpretación de la vida eterna del Dios trino?

La *interpretación monoteísta* del testimonio neotestamentario incurre en un dilema similar al de la interpretación moralista. También esta interpretación reduce la historia relatada a un sujeto único, como obra del mismo. Si Dios es el sujeto de esa historia será su obra, su revelación y su soberanía. Dios influye en todos y no es influido por nadie. Para el «monoteísmo cris-

5. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, párrafo 8, 311s.
6. *Ibid.*, 320s.
7. *Ibid.*, 369: «Podemos equiparar tranquilamente el concepto de *soberanía* de Dios, al que hace referencia toda la revelación bíblica, con lo que en el lenguaje de la iglesia antigua se llama la esencia de Dios, la *deitas* o *divinitas*, la *οὐσία*, *essentia*, *natura*, o *substantia divina*. La esencia de Dios es el *ser* de Dios como ser divino. La esencia de Dios es la *divinidad* de Dios». El mismo pensamiento expresa O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1955, 397: «Dios es ese *señor* único que obra en nosotros. Su unidad es *μοναρχία*.
8. K. Barth, *o. c.*, 369.
9. *Ibid.*, 374.

tiano», «Dios en Cristo» es el sujeto de esta historia. Por eso este monoteísmo debe hablar de la «autorrevelación de Dios», cuando según el testimonio neotestamentario Dios no se revela a sí mismo, sino que el Hijo revela al Padre (Mt 11,27) y el Padre al Hijo (Gál 1,16). Por eso habla de «autodonación de Dios», cuando según el testimonio neotestamentario Dios «entregó a su propio Hijo por todos nosotros» (Rom 8,32) y «el Hijo se entregó por mí» (Gál 2,20). El monoteísmo cristiano reduce la historia de Cristo a un sujeto divino. Pero la historia de Cristo queda así desenfocada.

En el fondo, ambas interpretaciones —la de Harnack y la de Barth— se basan en el mismo presupuesto monista: la historia es obra de un único sujeto que se manifiesta a sí mismo, bien sea la obra del hombre en su comportamiento moral, bien la obra de Dios que se manifiesta. Pero tal supuesto no concuerda con la historia bíblica. Jesús aparece en los testimonios neotestamentarios como «el Hijo». Su historia surge de una colaboración del Padre, del Hijo y del Espíritu. Es la historia de las relaciones recíprocas, cambiantes y dinámicas del Padre, del Hijo y del Espíritu. La historia en la que Jesús aparece como «el Hijo» no es obra de un solo sujeto. La historia de Cristo está narrada en el nuevo testamento trinitariamente. Por eso nosotros tomamos como punto de partida este postulado: *El nuevo testamento habla de Dios narrando y anunciando las relaciones comunitarias del Padre, del Hijo y del Espíritu de cara al mundo.*

Y ambas interpretaciones adolecen del mismo fallo: sea que la historia bíblica se entienda como expresión auténtica de la fe humana o como revelación específica de la soberanía del único Dios, los dos esquemas coinciden en cuanto que la fe humana se concibe como confianza absoluta (y, por tanto, como sentimiento de dependencia absoluta), y el señorío de Dios se entiende como simple soberanía. Ambas interpretaciones, aparentemente contrapuestas, vienen a ser las dos caras de la misma moneda. Si a la soberanía absoluta de Dios corresponde el sentimiento de dependencia absoluta, la emancipación del hombre para la libertad resulta impensable e inexpresable.

En lo que sigue intentaremos descubrir la raíz bíblica de la doctrina sobre la trinidad, subrayando el origen trinitario de la historia bíblica. De no ser así, la doctrina trinitaria quedaría en un dudoso apéndice de la fe cristiana auténticamente bíblica. Pero será necesario efectuar una revisión bíblica de la doctrina trinitaria de la iglesia. Habrá que cuidar, finalmente, de mantener y no oscurecer la fuerza liberadora del testimonio bíblico.

2. *El envío del Hijo*

Para comprender el significado de la trinidad en la historia bíblica conviene empezar con la historia de Jesús, el Hijo, ya que él es el revelador de la trinidad. En la historia temporal y escatológica de Jesús se constatan las diferencias, las relaciones y la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. Intentaremos precisar las funciones que el nuevo testamento atribuye al Hijo. Como se trata de las relaciones de Jesús con el Padre, hay que distinguir entre el título «hijo de Dios» y el nombre absoluto de «el Hijo». Dejamos de lado el título de «hijo de Dios» porque aparece usado como sinónimo de «hijo del hombre» y de «señor». Hay que distinguir, en efecto, entre la filiación de Jesús respecto al Padre y su filiación por la acción ejemplar y liberadora que ejerce sobre los hijos de Dios. Finalmente, destacaremos en cada fase de la historia del Hijo la figura que en ella presenta la trinidad. Estudiaremos cada fase de la historia de Jesús Hijo en los aspectos histórico y teológico.

a) *Bautismo y vocación de Jesús* [10]

Es seguro históricamente que la aparición pública de Jesús estuvo precedida de la actividad de Juan Bautista, que Jesús fue durante algún tiempo discípulo de éste y que fue bautizado por él, para abandonar luego su círculo y presentarse con un mensaje propio. El bautismo fue un fenómeno muy difundido en aquella época. Juan Bautista se convirtió en un personaje destacado dentro de este movimiento por las relaciones que mantuvo con Jesús. Jesús tomó como punto de partida de su mensaje la predicación escatológica de Juan. Esta predicación constituye el precedente del evangelio de Jesús.

Juan predicó la conversión «en vísperas» del inminente juicio de Dios: «El hacha está ya tocando la base de los árboles» (Mt 3,10). En el juicio venidero sólo se librará el que lleve a cabo ahora la conversión ofrecida. Juan no sólo fue profeta, sino también «el bautizador». Bautizó en el Jordán y predicó «la con-

10. Sigo en este punto a A. Schlatter, *Johannes der Täufer*, Basel 1956; W. Wink, *John the Baptist in the gospel tradition*, London 1868; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970. Cf. también Fr. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie*, en *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, 77-113.

versión para el perdón de los pecados» (Mt 1,4). El lugar tenía un significado simbólico: sugería el nuevo éxodo de la esclavitud y el ingreso definitivo en la tierra prometida: «En el desierto preparadle un camino al Señor» (Is 40,3). Juan no fundó una nueva secta, sino que promovió un movimiento popular de conversión. Cabe suponer que su mensaje escatológico no se refería sólo al juicio de Dios sobre Israel, sino también «al que había de venir». «El que va a venir» es, en lenguaje de Is 35,4, clave que designa a Dios y también al prometido Mesías de Dios (Mt 3,11).

Jesús conoció sin duda el bautismo de Juan e hizo su elogio: venía «de Dios» (Mc 11,30), Juan «enseñó el camino para ser justos» (Mt 21,32) y fue «más que profeta» (Mt 11,9), «más grande que todos los hombres nacidos de mujer» (Mt 11,11).

El bautizo de Jesús por Juan debe considerarse como un hecho histórico, precisamente porque la comunidad cristiana tuvo que encontrar extraño que su Salvador recibiera el signo del perdón de los pecados [11]. Según el relato de Mc 1,9-11, Jesús recibió en el bautismo la *vocación mesiánica.* De hecho, Jesús inició su actividad pública después de ser bautizado por Juan. Al ser bautizado como uno de tantos, se le reveló su vocación específica. Los relatos interpretativos hablan del «Espíritu de Dios que descendió sobre él». Este acontecimiento sella su inspiración y su legitimación como profeta; pero también el inicio de la era mesiánica, en la que el Espíritu se derramará «sobre todo hombre». Este significado mesiánico —y no sólo inspirativo— del bautismo de Jesús queda subrayado por la visión del «cielo abierto» y por la escucha de la voz de Dios. La consagración profético-mesiánica de Jesús por el Espíritu va acompañada del testimonio divino: «Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Mc 1,11), o «Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Mt 3,17). ¿Qué significa este calificativo de «Hijo»? La frase está tomada sin duda del ritual israelita para la consagración del rey en Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy», que ofrece ya dimensiones mesiánicas («Pídemelo: te daré en herencia las naciones; en posesión, la tierra hasta sus confines»). En el momento de la entronización, el rey es declarado «hijo de Dios».

Pero no hay que olvidar que los evangelios sinópticos añaden: «Tú eres mi hijo predilecto» [12]. El hijo «predilecto» es siempre en las tradiciones veterotestamentarias el hijo *único*; por ejemplo,

11. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen [3]1978, 92.
12. *Ibid.*, 249.

Isaac. Esto indica que Jesús es el «hijo» de modo análogo al propio Israel (Dt 32,6.18; Is 3,4) o al rey (2 Sam 7,14s) o al mesías. Jesús guarda una relación especial con Dios, relación que corresponde a la de Isaac con su padre Abrahán. Juan sustituye «Hijo predilecto» por la expresión «Hijo único» (Jn 1,14 y *passim*); Pablo prefiere la expresión «su propio Hijo» (Rom 8,32). También estas fórmulas remiten a Isaac, como demuestra Heb 11,17. Esto es importante para comprender la entrega del Hijo por el Padre a la cruz.

Hay que tener en cuenta además que las fórmulas no sólo hacen referencia al Hijo de Dios en Sal 2,7, sino también al *siervo de Dios* en Is 42,1: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero» [13]. La historia de Jesús no fue la de un mesías triunfador, sino la del siervo de Dios anunciado en Is 53. Pero es indudable que el nombre de Hijo estuvo referido muy tempranamente en la tradición cristiana a la historia de la pasión de Jesús y que la historia de la pasión del siervo de Dios constituye el momento cumbre del Hijo regio de Dios.

El empleo absoluto del nombre de Hijo en el bautismo de Jesús sugiere que la manifestación de Jesús relatada por Mt 11,27 hace referencia al bautismo:

> Mi Padre me lo ha enseñado todo,
> al Hijo lo conoce sólo el Padre
> y al Padre lo conoce sólo el Hijo
> y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar.

Sólo el evangelio de Juan habla en el nuevo testamento sobre este conocimiento, amor y participación recíprocos y exclusivos. Pero nada se opone a que esta visión proceda de los sinópticos ni que esta fórmula de revelación tenga un trasfondo judeo-palestino. Su prehistoria está contenida en las ideas israelitas acerca de la sabiduría eterna de Dios —denominada posteriormente *shekhináh*—. La sabiduría fue personificada como hija o hijo de Dios. [14]

Prov 8 habla de la *sabiduría* de Dios como una persona dotada de conciencia y de voluntad. Es algo más que una simple «propiedad» de Yahvé. Pero no aparece aún como entidad onto-

13. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca [4]1980, 71s. Cf. en sentido crítico F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Göttingen 1963, 80s; M. Hengel, *El Hijo de Dios,* Salamanca 1978, 106.

14. Cf. F. Hahn, o. c., 322s; J. Jeremias, o. c., 76s; L. Goppelt, o. c., 251s; y von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen 1970, esp. 189s; G. Fohrer, art. *σοφία*, ThWNT VII, 489s a Job 28 y Prov 8.

lógica, como una «hypóstasis» divina. En todo caso, no habría que hablar de una «especulación sobre la sabiduría». Gracias a la sabiduría que Dios ha infundido «en todas sus obras» (Eclo 1,9), Dios está presente misteriosamente en la creación (Job 28). En estos pasajes la sabiduría se identifica con el «espíritu» de Dios que anima a todo ser viviente. Su presencia es una manifestación de la «gloria» de Dios que, según Is 63, «llena la tierra». Esta sabiduría de Dios es calificada de «predilecta (Prov 8,30), encanto cotidiano de Dios, que «juega todo el tiempo en su presencia»; es, pues, idéntica a Dios y un sujeto propio frente a Dios al mismo tiempo.

Hay que dar un paso más. Cuando se aplica a Jesús el apelativo de «el Hijo», se hace referencia a Israel en su conjunto y no a figuras individuales de Israel. «Israel es mi hijo primogénito» (Ex 4,22). Bajo este nombre se hace un llamamiento al pueblo que será liberado de la esclavitud de Egipto. La huida a Egipto de José con María y el niño aparece interpretada en Mateo como el cumplimiento de la frase: «Llamé a mi Hijo para que saliera de Egipto» (Os 11,1; Mt 2,15). Otros aspectos de la interpretación sinóptica de la historia de Jesús reflejan asimismo la historia de Israel; por ejemplo, en los 40 días del ayuno en el desierto. Incluso la pasión «del Hijo» tiene como trasfondo toda la colectividad de Israel.

El conocimiento mutuo del Padre y del Hijo es al mismo tiempo un amor mutuo. El amor mutuo entre el Padre y el Hijo es un amor entre iguales y, por ello, amor exclusivo. La frase introductoria de Mt 11,27 señala la constitución del Hijo en Señor de la gloria por el Padre. La última frase subraya la diferencia entre la revelación y el conocimiento mutuo y exclusivo del Padre y del Hijo; así, el conocimiento por revelación resulta ser un conocimiento de lo desigual. «Cada cual conoce a su igual»: esta sentencia sirve para expresar las relaciones exclusivas del Padre y del Hijo. «Lo desigual se conoce a sí mismo»: esta sentencia sirve para designar la revelación a los hombres por medio del Hijo, y permite sólo una interpretación trinitaria, no una interpretación monoteísta. [15]

El texto de Mt 11,27 expresa con exactitud lo que diferencia a Jesús de Juan el Bautista, explica por qué Jesús se separa de Juan y señala el punto donde el mensaje de Jesús sobrepasa al movimiento escatológico de conversión de su tiempo.

15. Contra L. Goppelt, o. c., 251, que habla de un «conocimiento recíproco entre Dios y el hombre».

La diferencia externa es clara: Juan anuncia el reino futuro como juicio de Dios sobre los pecados de los hombres, invita a la conversión en la hora postrera y ofrece el bautismo como último remedio. Jesús anuncia el reino futuro como reino de la gracia y de la misericordia de Dios. No lo anuncia acusando a los pecadores, sino ofreciendo el perdón de los pecados. Lo que Juan predica en el bautismo del Jordán aparece en el evangelio de Jesús como menifestación mesiánica. El evangelio del reino es para Jesús un mensaje mesiánico gozoso y no una amenaza apocalíptica. Los signos que lo anuncian no son signos de fin del mundo, sino signos de la era mesiánica: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Mt 11,5). Y esto significa a la luz de Is 35,2: «Mirad a vuestro Dios, él os salvará». A diferencia de los discípulos de Juan, los discípulos de Jesús no ayunan. No huyen al desierto, sino que van con Jesús por las aldeas y enseñan al pueblo. Juan vivió con austeridad, a la espera del juicio; la vida de Jesús es una existencia festiva por la alegría del reino de Dios ya iniciado.

¿Cuál es la base interna de estas diferencias? Jesús llama Padre suyo al Señor del reino futuro. Aquí radica su poder ilimitado. El contenido de la revelación que Jesús recibió en el bautismo y en la vocación se resume en este calificativo que él emplea en un sentido único y exclusivo: *Abba*, Padre mío [16]. En las tradiciones israelitas no se conoce un tratamiento similar de Dios. El apelativo «padre» no designa la soberanía de Dios, sino que expresa confianza e intimidad. Juan Bautista no vio al Señor del juicio futuro desde esta perspectiva. La revelación de la paternidad de Dios constituye el mensaje nuevo y singular de Jesús. La paternidad divina impregna su anuncio del reino, su dedicación a los pobres y a los enfermos, su oración y su disposición para el sufrimiento. Las tradiciones cristianas atestiguan que Jesús no invocó a Dios como «padre» simplemente o como «nuestro padre», sino como «padre mío». Jesús reveló a Dios como «mi padre del cielo». Esto significa que Jesús se sintió frente a su Dios como «el Hijo», como «el hijo predilecto», como «hijo propio» o como «hijo único» [17]. Esto no significa que se sintiera ni que se confesara «Hijo de Dios». Jesús es el «Hijo del Padre».

16. Cf. Jeremias, *Abba*, Salamanca 1981, 19-73; *Teología del nuevo testamento*, 77s.
17. Más cauto se muestra M. Hengel, o. c., 89: «Aunque Jesús no se presentó probablemente como "Hijo de Dios", su conducta filial con Dios Padre ofrece el fundamento más sólido para este título postpascual».

El título general de «hijo de Dios» y las relaciones filiales con el Padre de que hablan las tradiciones del cristianismo primitivo se entremezclaron en época tardía. Por eso aquí nos interesa sólo el significado del uso exclusivo de la palabra Padre y del uso absoluto de la palabra Hijo en referencia a la predicación y a la conducta de Jesús.

¿Qué relación existe entre el mensaje escatológico del Mesías Jesús y esta revelación del Padre por el «Hijo» Jesús?

Es extraño que esta pregunta se haya formulado contadas veces y que la exposición del anuncio del reino omita con frecuencia referirse a la revelación del Padre por Jesús. «La idea de paternidad aparece sólo en el contexto del reino» [18]. ¿No ocurre todo lo contrario? Jesús no anuncia el reino de Dios, *el Señor*, sino el reino de Dios, *su Padre*. No es el señorío el que cualifica a la paternidad de Dios, sino que la paternidad de Dios para con Jesús, el Hijo, cualifica al señorío y al reino que Jesús anuncia. Esto confiere una nueva cualidad al reino por él proclamado. Sólo existe el reino en el contexto de la paternidad de Dios. En este reino Dios no es señor, sino padre misericordioso. En este reino no hay siervos, sino hijos de Dios. En este reino no se pide obediencia y sumisión, sino amor y libre participación.

¿Cómo revela Jesús el reino que anuncia? Lo revela, como se desprende del apéndice a la fórmula de revelación, Mt 11,28s, compadeciéndose del pobre pueblo, invitando a los cansados y a los cargados para aliviarlos, trayendo a los pobres la alegre noticia de que el reino es suyo y acogiendo a los oprimidos en su comunidad. Su reino es el reino de la «misericordia». En la Carta a los hebreos se habla del afecto y de la ternura de la madre por su hijo. Se trata de un símbolo materno. Cuando se califica a Dios de «misericordioso», se le aplica la forma más elemental de amor materno. Por eso Is 49,15 compara la misericordia de Dios con la misericordia de una madre, y Sal 103,13 con la misericordia de un padre hacia sus hijos. El reino de Dios es el reino de la misericordia «maternal» y «paternal», no el reino de la majestad señorial ni de la sumisión servil. Es el reino que «el Hijo» revela mediante su fraternidad y su amistad. Dios no es Padre del universo libre en su condición de Señor, sino como Padre del Hijo Jesús. Es la idea que late en el padrenuestro: la co-

18. J. Jeremias, *Abba*, *o. c.* Si la revelación del Padre es tan fundamental para Jesús, como ha mostrado Jeremias de modo convincente, no debería hablarse ya de «soberanía regia de Dios» (*ibid.* 43s), sino de la paternidad de Dios.

munidad de Jesús pide que el reino *del Padre* llegue, que la voluntad *del Padre* se cumpla, que el nombre *del Padre* sea santificado. Con la revelación de la paternidad divina, Jesús imprimió su sello inconfundible al anuncio del reino de Dios. Esto significa, contra la opinión de Harnack, que no sólo el Padre, sino también el Hijo «forma parte del evangelio que Jesús anunció». Significa además que no sólo el Padre, sino también el Hijo forma parte del reino que Jesús anunció. No es posible establecer separación alguna entre la predicación del reino y la persona de Jesús. Porque el reino que Jesús anuncia es el reino que el Padre ha traspasado al Hijo. Este reino no posee una estructura monoteísta, como sugiere la palabra «soberanía», sino una estructura trinitaria, como demuestran las relaciones de Jesús Hijo con su Padre, al que pertenece el reino y que lo entrega al Hijo para su revelación y difusión. Es, como dirá la Carta a los colosenses, «el reino de su Hijo querido» (1,13).

b) *El envío del Hijo*

Los evangelios sinópticos sitúan el inicio de la vocación mesiánica de Jesús en el bautismo recibido de manos de Juan con intervención del Espíritu de Dios. Se comprende que Pablo y Juan, desde su perspectiva postpascual, vean en esta vocación de Jesús su envío por Dios Padre desde la eternidad. La *fórmula misiva* aplica siempre al enviado el calificativo de Hijo [19]. Al emisor se le llama Dios o Padre. La fórmula misiva abarca mayor espacio del que corresponde a la historia de la vocación de Jesús. Abraza todo lo referente a la venida, a la aparición y a la actividad de Jesús desde la perspectiva de su origen divino. Nos detenemos en la teología paulina porque pone el énfasis en el significado soteriológico de la filiación de Jesús.

> Cuando se cumplió el plazo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estábamos sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos (Gál 4,4).

19. W. Kramer, *Christos Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963, 108s; W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik in den paulinischen Hauptbriefe*, Münster ²1969, 115s; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 215 s. También en la fórmula cristológica del envío hay que ver la misión de la sabiduría de Dios: «Envíala desde el cielo sagrado, mándala desde tu trono glorioso» (Sab 9,10). Cf. también F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970.

El envío del Hijo comprende el nacimiento y la circuncisión de Jesús. El Hijo es sometido a la ley para que rescate a los que viven bajo la ley: los judíos. Los rescata para que recuperen su existencia propia y para restablecer su relación con Dios: la filiación. De ese modo el Hijo realiza el verdadero destino de Israel. Si Dios envía a «su Hijo», el enviado es el Hijo del Padre, no el «hijo de Dios». La idea de Hijo utilizada por Pablo corresponde a la tradición cristiana expuesta en el apartado anterior. El Padre, al enviar al Hijo, conoce a éste perfectamente, y el Hijo en este envío revela al Padre. Por eso con el envío del Hijo se comunica y se recibe la filiación. Así pues, la filiación significa la relación especial de Jesús con aquel que lo ha enviado; pero esta relación ya no es sólo exclusiva, sino inclusiva al mismo tiempo. La filiación se comunica a los creyentes, de forma que éstos entran a formar parte de ella. La diferencia entre el envío y la recepción impide, sin embargo, reducir la filiación de Jesús a la filiación de los creyentes o viceversa, la filiación de los creyentes a la filiación de Jesús.

La otra fórmula misiva se encuentra en Rom 8,3:

> Dios envió a su propio Hijo en una condición como la nuestra pecadora... Así, la exigencia contenida en la ley puede realizarse en nosotros, que ya no procedemos dirigidos por los bajos instintos, sino por el Espíritu.

También aquí el emisor es el Padre, pues en el envío de su «propio Hijo» Dios se manifiesta como el Padre del Hijo. El envío en la figura de la condición pecadora sirve, como en Gál 4,4, para la superación de esta condición pecadora mediante el comportamiento según el Espíritu. Si en el primer pasaje el objetivo del envío era la comunicación de la filiación, en éste es la vida bajo la dirección del Espíritu. Se trata del Espíritu de la filiación divina, como aparece en Rom 8,15:

> No recibisteis un Espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡*Abba*! ¡Padre!

Pablo inserta el vocablo semita *Abba* en el texto griego, y esto hace pensar que se refiere directamente a la oración y a la predicación del Jesús «histórico». La libertad en la invocación al Padre pone de manifiesto la filiación de Jesús. Mediante la oración al *Abba*, entran en la comunión del Hijo con el Padre.

Esto se realiza por medio del Espíritu. Aunque Lutero traduzca «espíritu infantil», no se trata aquí de una regresión a la irresponsabilidad del niño, sino que se trata de emancipación: los que han recibido la fe mediante el Hijo no están sujetos a la ley de un Señor divino, sino que son hijos amados del Padre celestial. La filiación y la condición infantil significa, pues, la liberación para la mayoría de edad. Como hijos e hijas del Padre, los creyentes de la comunidad del Hijo pasan a ser «herederos de Dios y coherederos con Cristo», es decir, reciben el derecho de familia y de herencia en el reino del Padre y del Hijo. Por eso la «oración al Padre» es la expresión suprema de esta nueva libertad de los hijos de Dios y de este nuevo derecho de los «justificados». En la comunidad del Hijo, los hijos y las hijas tratan a Dios de Padre. Dios no habla como Señor al que haya que obedecer sin replicar; Dios escucha como Padre los ruegos y las propuestas de sus hijos. Los liberados por el Hijo no sólo deben escuchar y obedecer, sino también orar y tomar decisiones. A la luz del espíritu de filiación, el envío del Hijo revela nada menos que la apertura al mundo de la comunión del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre.

Pablo califica al Padre como «Dios». El evangelio de Juan, en cambio, prolonga aquella tradición sinóptica que hablaba de Jesús como «el Hijo» [20], designa siempre a Dios con la palabra «Padre» y califica a Jesús de «el Hijo». El Padre lo es del Hijo, y viceversa. En 1 Jn 2,22-24 se habla de la confesión y de la negación del Padre y del Hijo; la confesión y la negación afectan a ambos: «Todo el que niega al Hijo se queda también sin el Padre; quien reconoce al Hijo tiene también al Padre». En el evangelio de Juan la sentencia de Mt 11,27 parece servir de modelo a sus propios enunciados: El Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre. El Padre conoce al Hijo y el Hijo conoce al Padre. El Padre ha transferido todo al Hijo: el juicio, la vida, la herencia, los suyos. Las frases sobre el envío corresponden a las frases sobre la revelación y presentan también en el evangelio de Juan la comunión del Padre y del Hijo como una comunión en el Espíritu de cara al mundo. Sólo las afirmaciones sobre la glorificación del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre se sitúan a otro nivel que en Mt 11,27.

20. J.-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen 1977.

c) *La figura de la trinidad*

El relato sinóptico del bautismo y de la vocación de Jesús, y de la revelación del Padre por Jesús, nos ofrece una figura bien definida de la trinidad. Esta figura se funda conceptualmente en esa autodiferenciación de Dios tal como aparece en la idea judía de la sabiduría, que es el hijo amado de Dios desde la eternidad y busca una patria en la tierra. La historia de Jesús viene a concretar esta figura polifacética y que el judaísmo dejó sin perfilar.

La historia «interna» o «teológica» de Jesús es la historia del Hijo en sus relaciones con el Padre. No es la historia de un hombre en sus relaciones con Dios. Jesús en sus relaciones con Dios se vio a sí mismo como «el Hijo». La revelación de Dios-*Abba* preside tanto sus relaciones con Dios como su manifestación de Dios a los hombres. Su predicación del reino y toda su actividad se basan en sus relaciones con el Padre. Por eso estas relaciones no pueden entenderse en sentido monoteísta, sino que deben interpretarse a nivel trinitario: Jesús revela a Dios como Padre del Hijo y se revela a sí mismo como este Hijo del Padre. Jesús incorpora a los hombres, cansados y sobrecargados, al mundo de relaciones entre este Padre y este Hijo. Él revela este mundo de relaciones. El misterio del reino que Jesús trae a los pobres reside en esta comunión con el Padre.

El bautismo, la vocación, la predicación y la actividad de Jesús se realizan mediante el Espíritu. Así lo atestigua el relato del bautismo y el de su primera intervención en Nazaret (Lc 4,18s). Este Espíritu hace decir al Hijo «*Abba,* Padre querido». Este Espíritu «conduce» a Jesús al desierto para ser tentado, y a Jerusalén para sufrir pasión y muerte. Confirma su predicación con signos y milagros. Es el Espíritu que pasa del Padre al Hijo. Es el Espíritu de la era mesiánica, que vendrá sobre todo hombre. La historia de Jesús no se puede entender sin la acción del Espíritu, como tampoco se puede entender sin el Dios al que él llamó «mi Padre», ni sin su acción desde su condición de «Hijo».

La trinidad tal como aparece en las fórmulas que expresan el envío del Hijo posee una figura análoga. El Padre envía a su Hijo. El Hijo es enviado por su Padre. La comunidad del Padre y del Hijo se amplía con la misión, y los hombres quedan englobados en ella para participar en la filiación de Jesús y poder invocar al Padre mediante el Espíritu. La vocación de Jesús no significa sólo el envío del Hijo. En el envío del Hijo, Dios se desdobla y se entrega. El envío del Hijo se funda, pues, en un movi-

miento que se produce en la vida divina y no sólo *ad extra*. Este movimiento viene de la diferenciación trinitaria de la unidad de Dios. De otro modo no es posible entender la misión del Hijo por el Padre.

En esta fase de la historia del Hijo, la trinidad significa lo siguiente:

— El Padre envía al Hijo mediante el Espíritu.
— El Hijo viene del Padre en virtud del Espíritu.
— El Espíritu lleva al hombre a la comunidad del Hijo con el Padre.

3. *La entrega del Hijo*

a) *La pasión de Jesús*

La historia de la pasión de Jesús no comenzó con el prendimiento ni con la flagelación por los soldados romanos. Comenzó en el momento en que decidió subir a Jerusalén con sus discípulos. Su celo por el reino mesiánico, manifestado en la predicación, en las curaciones, en la convivencia con los pobres, los enfermos y los marginados, provocó en Jerusalén la resistencia de los sacerdotes y también la resistencia de la guarnición romana. Durante el viaje a Jerusalén anticipó los acontecimientos: «El Hijo del hombre tiene que padecer mucho y tiene que ser rechazado» (Mc 8,31). La pasión de Jesús ofrece su vertiente activa en la decisión de ir a Jerusalén. No es un sufrimiento involuntario, incidental, sino una *passio activa*.

La pasión de Jesús posee una faceta externa y otra interna. Por fuera está el rechazo de Jesús por las autoridades de su pueblo como blasfemo, y su condena y ejecución por los romanos como conspirador contra el orden del Imperio. Por dentro está el abandono de Dios, al que ha llamado «*Abba*, mi Padre» y cuyo reino ha anunciado a los pobres. En los sufrimientos que Jesús experimenta por causa de su Dios y Padre radica el carácter peculiar de esta pasión del Calvario frente a los sufrimientos de tantas otras personas inocentes y justas. Los relatos de Getsemaní y del Calvario insinúan el drama de pasión que se desarrolla entre el Padre y el Hijo.

En la noche de su prendimiento, Jesús entró en el huerto de Getsemaní[21]. Tomó consigo a tres discípulos y «empezó a sentir horror y angustia», como refiere Marcos (Mc 14,33). «Empezó a entristecerse y a angustiarse», escribe Mateo (26,37). «Me muero de tristeza», dice (Mc 14,34), y pide a sus amigos que estén en vela con él. Luego cae de hinojos (Mc 14,35). En su vida se había retirado mucha veces, de noche, a la soledad de un monte para unirse con el Padre en la oración. En Getsemaní no quiere estar a solas con Dios; sin duda le teme. Por eso busca el apoyo de los amigos. Luego ora con fórmula que en la redacción primitiva suena como una exigencia: «¡*Abba*! ¡Padre! Todo es posible para ti, aparta de mí este trago» (Mc 14,36); es decir, líbrame de este sufrimiento. En Mateo y en Lucas la demanda es menos perentoria: «Si es posible» o «si quieres», «aparta de mí ese cáliz».

¿Qué sufrimiento sugiere la metáfora del «trago»? Jesús ¿pide al Padre le salve de la muerte? Pienso que se trata del temor a verse separado del Padre, del horror ante la «muerte de Dios». Dios, su Padre, no escucha la petición de Jesús, sino que la rechaza. En otra ocasión dijo: «Yo y el Padre somos uno». Pero en este momento el Padre se retira del Hijo y le deja solo. Por eso los discípulos se adormecen de tristeza. Jesús mantiene la comunión con el Dios que se retira como Padre, haciéndose violencia: «No se haga mi voluntad, sino la tuya».

La verdadera pasión de Jesús comienza con la *petición no escuchada*; su agonía se inicia en el abandono del Padre. También se deja sentir, sin duda, el horror ante la muerte terrible y lenta. Sería necio afirmar que, por ser Hijo de Dios, Jesús no pudo experimentar angustia, ya que su alma gozaba de la visión beatífica, y que sólo sufrió corporalmente (Agustín). También sería necio considerarle como persona de especial sensibilidad por sentir miedo ante las torturas. Pero la angustía que hizo presa en él y desgarró su alma tenía relación con Dios. El abandono de Dios es el trago amargo del que no puede librarse. El silencio espantoso del Padre ante la oración del Hijo es más que un silencio mortal. Martin Buber lo califica de «eclipse de Dios». Los místicos lo viven en la «noche oscura del alma». El Padre se retira. Dios calla. Es la experiencia del infierno y del juicio.

21. Para la interpretación cf. D. S. Merezhkovski, *Tod und Auferstehung*, Leipzig 1935; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1973.

Lutero relacionó la doctrina de la iglesia sobre el «descendimiento de Cristo a los infiernos» con esta agonía de Jesús desde Getsemaní hasta el Calvario [22]. La experiencia del abandono de Dios constituye el punto más bajo en la humillación de Cristo: «Derelinqui enim a Deo hoc est a vita et salute ire in regionem longinquam mortis et inferni». Cristo se vio perdido, no sólo a los ojos del mundo y de sus discípulos, sino también a sus propios ojos; «maldito de Dios, con el tormento de los condenados que sienten la ira eterna de Dios y se estremecen y huyen de ella» [23]. Así entendió Lutero la pasión de Cristo, torturado por Dios. Por eso Cristo no fue el hombre más perfecto, sino el más atormentado y el más miserable de todos los «condenados de esta tierra». Y no sólo se sintió torturado en su naturaleza humana, como afirma la tradición escolástica, sino en su persona, en su relación con el Padre, es decir, en su filiación divina. También la Carta a los hebreos, mucho más tardía, relaciona los sufrimientos de Jesús en Getsemaní con su situación frente al Padre:

> El, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó; pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era, sufriendo aprendió a obedecer (Heb 5,7-8). [24]

Al final de la pasión, vuelve la oración: el grito desesperado, con el que Cristo muere: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Tres horas estuvo clavado en la cruz, en silencio y a la espera de la muerte entre atroces convulsiones. Luego muere con un grito en los labios que expresa el rechazo más profundo por parte de Dios, al que había llamado *Abba*, cuyo reino mesiánico había anunciado apasionadamente y cuya filiación había vivido con plena conciencia.

Todo esto debe considerarse como el núcleo histórico cierto de los relatos del Calvario, ya que la idea de que las últimas palabras del Salvador a Dios, su Padre, pudieran ser las de este grito de desesperación jamás habría arraigado en los cristianos si no las hubiera proferido o no se hubieran escuchado en el momento de expirar.

22. E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin 1932, esp. 44s.
23. *Ibid.*, 45.
24. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen [11]1960, 132.

Pero los cristianos nunca se han habituado a la idea de que este grito del Hijo abandonado constituya un elemento esencial de su fe. La historia de la tradición demuestra que posteriormente se procuró suavizar el sentimiento de horror que produce ese grito, sustituyéndolo con unas palabras de despedida mucho más piadosas; por ejemplo, Lucas con la oración nocturna tomada del Sal 31,6: «En tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46); Juan: «Queda teminado». Pero la Carta a los hebreos (5,7) vuelve a evocar el «grito» de Jesús antes de morir.

El grito no queda suavizado por el hecho de que represente literalmente el comienzo del salmo 22 y simbolice todo el salmo, a la usanza judía. En primer lugar, el salmo finaliza con una espléndida oración de acción de gracias a Dios por haber librado al orante del peligro de muerte, cosa que no ocurre en el Calvario. En segundo lugar, los crucificados perdían pronto toda capacidad de hablar. Los manuscritos más antiguos del evangelio de Marcos expresan el fenómeno del grito desesperado con más fuerza aún: «¿Por qué me has expuesto a la ignominia?» y «¿Por qué me has reprobado?» [25]. Y la Carta a los hebreos conserva este recuerdo de Cristo abandonado, haciendo notar que χωρις θεοῦ, lejos de Dios, o quizá más exacto, «sin Dios» «gustó la muerte por todos nosotros» (Heb 2,9) [26]. Tampoco es casual que Cristo no se dirigiera a Dios con la fórmula «Padre mío», sino, como a distancia y protocolariamente, con la expresión «Dios mío».

No pudo evitar lo que le hizo estremecerse en Getsemaní y suplicar al Padre: el Padre le abandonó y le dejó sumido en la angustia del infierno. El que se sintió «Hijo», es abandonado, rechazado y anatematizado, y Dios calla. Cristo, como interpreta rigurosamente Pablo, padeció desde Getsemaní al Calvario el juicio de Dios, en el que todos estamos solos y nadie nos puede sustituir: «Quedó convertido en pecado por nosotros» (2 Cor 5,21), «quedó hecho un maldito por nosotros» (Gál 3,13).

¿Cuándo recordaba la comunidad postpascual la muerte de Jesús? En la celebración de la eucaristía, como dice Pablo citando la tradición cristiana primitiva: «Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor,

25. D. S. Merezhkovski, *o. c.*, 322; A. von Harnack, *Probleme im Text der Leidengeschichte Jesu*, Berlin 1901.

26. O. Michel, *o. c.*, 74: «χωρις θεοῦ ostenta la primacía en la crítica textual. Dios conduce a Cristo a la pasión (2,10), y agrava esta pasión con su abandono (Mc 15,34)». Michel considera la lectura canónica χαρατι θεοῦ como «simple corrección».

hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). El salmo 22 sugirió el esquema de la celebración eucarística, porque habla de abandono, de salvación y de banquete de acción de gracias del justo [27]. Cuando los evangelios reproducen el primer versículo del salmo 22, en realidad tienen presente todo el salmo, porque evocan la pascua y cena del Señor. Por eso no se puede afirmar que con su interpretación del grito de Jesús quisieran significar que Jesús recitó en su agonía todo el salmo. La cita del primer versículo no significa en este caso la recitación de todo el salmo.

La extraña hipótesis de que Jesús, al formular el primer versículo del salmo, pensaba ya en los últimos, en los que el justo doliente y abandonado de Dios vuelve a disfrutar de la gracia de Dios, no encuentra apoyo alguno en los relatos evangélicos. [28]

Tampoco aciertan aquellos teólogos de la iglesia antigua que, para dejar a salvo la divinidad de Cristo, conjeturaron que Jesús no oró por sí sino por nosotros (Cirilo) y que se mostró tan débil para desorientar a Satanás y vencerle con más seguridad. Ni los teólogos modernos que intentan salvaguardar la fe interna de Jesús frente a toda apariencia de desesperación. Jesús no resulta así un modelo de fe en la línea del lema «desesperado, pero esperanzado», y palidece su figura como sacramento de salvación que supera nuestro abandono mediante el suyo.

Por último, es importante el hecho de que el Hijo, por vez primera en su vida, no se dirija al Padre con este título, sino con el de «Dios», en hebreo *Eloheni*, en arameo *Eloi*. La oración de Getsemaní iba dirigida al «Padre». Pero no fue escuchada por el Padre. En la cruz, el Padre abandonó al Hijo y le ocultó el rostro, como el sol se ocultó dejando el Calvario sumido en tinieblas. Estas tinieblas representan, según Amós 8,9-10, la tristeza por la pérdida del «hijo único». En la crucifixión de Jesús, la «cruz» significa el abandono por parte de Dios, al que él llamó

27. H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*, en *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 180-201.

28. D. S. Merezhkovski, *o. c.*, 320. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca [4]1982, 146, sostiene por el contrario que la referencia al salmo 22 demuestra que «Jesús no se derrumbó en su fe». El que utiliza esa fe de Jesús para elaborar una cristología modélica olvida su experiencia de «maldito», que salvó a todos los pecadores. Las consideraciones psicológicas modernas según las cuales Jesús «se derrumbó» en la cruz —o «no se derrumbó» (W. Kasper)— pasan por alto lo que acontecía entre Jesús y su Padre, entre el Padre y su Hijo. Las expresiones enfáticas de R. Bultmann sobre el «fracaso» de Jesús podrán valer para héroes como Leónidas en las Termópilas, pero están de más en el acontecimiento de la cruz.

«mi Padre» y del que se sintió «el Hijo». En las relaciones entre el «Padre» y el «Hijo» se interpuso la muerte, calificada con razón como «muerte eterna», como «muerte de Dios». «Dios» es abandonado por «Dios». Si se toma en serio la omisión de la palabra «Padre» en el grito de Jesús, las relaciones vitales de la trinidad quedan rotas: si el Padre abandona al Hijo, el Hijo pierde la filiación y el Padre pierde la paternidad. El amor unitivo se transmuta en maldición distanciadora: el Hijo es el Hijo abandonado y reprobado. Y el Padre es el Padre que abandona. El amor comunicante y el amor correspondiente se transmutan en dolor infinito y en sufrimiento de muerte.

b) *La entrega del Hijo*

Pablo entra de lleno en el misterio del Calvario con su *teología de la entrega*[29]. Los evangelios, que exponen la muerte de Jesús a la luz de su vida y de su predicación, confieren a la palabra παραδιδόναι un sentido negativo. Significa exponer, delatar, entregar, repudiar, como se advierte en el relato de Judas «traidor». El abandono de Jesús por el Padre en la cruz expresa su repudio y reprobación por el Padre. También Pablo emplea la palabra «entregar» o «condenar», en Rom 1, 18s, para expresar la ira y el juicio de Dios sobre el pecado de los hombres. Los que abandonan al Dios invisible y adoran a las criaturas son entregados por Dios a sus deseos.

Pablo introduce un cambio radical de sentido en la palabra «condenado», cuando considera el abandono de Jesús por Dios, ya no a la luz de su vida, sino a la luz de su resurrección. El Dios que resucitó a Jesús de la muerte es el mismo que le «condenó» a la muerte en cruz. En el abandono de la cruz que hizo exclamar a Jesús «¿por qué?», Pablo ve ya la respuesta al grito: «Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo condenó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos lo regale todo?» (Rom 8,32). En esta perspectiva, el Padre abandonó a su «propio Hijo», como subraya Pablo, y le condenó a morir. Pablo lo dice con mayor énfasis aún: «Le convirtió en pecado» (2 Cor 5,21) y «le convirtió en maldición por nosotros» (Gál 3,13). El Padre abandona al Hijo «por nosotros», es decir, para ser Dios y Pa-

29. W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe in Neuen Testament*, Zürich 1967, esp. 153s, 371s. Cf. también K. Kertelge, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg 1976.

dre de los abandonados. El Padre «reprueba» el Hijo para ser mediante él el Padre de los «réprobos» (Rom 1,18). El Hijo queda expuesto a la muerte para ser hermano y salvador de los condenados y de los reprobados.

El Hijo muere abandonado. El Padre padece la muerte del Hijo. Por eso la muerte del Hijo induce el dolor del Padre. Y si el Hijo en este viaje por el infierno pierde al Padre, también el Padre en este juicio pierde al Hijo. Aquí está en juego la vida más profunda de la trinidad. Aquí el amor autocomunicante del Padre se torna en dolor infinito por el sacrificio del Hijo. Aquí el amor correspondiente del Hijo se transmuta en sufrimiento infinito por el rechazo y la reprobación del Padre. Lo que ocurre en el Calvario afecta a las profundidades de Dios y marca la vida trinitaria desde la eternidad.

Pero, según Gál 2,20, el Hijo no sólo fue reprobado por el Padre, sino que «se hizo réprobo por mí». El Hijo, en el proceso de la entrega, no es sólo objeto sino también sujeto. Su pasión y su muerte fueron una *passio activa,* un vía crucis consciente, un morir asumido. A tenor del himno a Cristo que Pablo recoge en Flp 2, la autoentrega del Hijo consiste en su despojo del rango divino, tomando la condición de esclavo, abajándose y «obedeciendo hasta la muerte en cruz» (La Carta a los hebreos, 5,8, dice que «sufriendo, aprendió a obedecer»). Padeció hasta el extremo por la oración no escuchada, por el abandono del Padre. *Así* «aprendió la obediencia y la docilidad». Estas ideas responden a la versión sinóptica de la historia de la pasión.

Esto significa, hablando teológicamente, la conformidad de la voluntad interna del Hijo reprobado con la voluntad reprobante del Padre. Tal es el sentido del relato de Getsemaní. Pero esta profunda unión de voluntades nace exactamente en el punto de máxima separación entre el Hijo y el Padre, entre el Padre y el Hijo [30]: en la muerte réproba en cruz, en la «noche oscura» de esta muerte. El Padre y el Hijo se separaron en la cruz hasta el extremo de romper sus relaciones. Jesús murió «dejado de la mano de Dios». El Padre y el Hijo están tan unidos en la cruz que forman un único movimiento de entrega: «El que ve al Hijo, ve al Padre». La Carta a los hebreos lo expresa diciendo que Cristo se ofreció a Dios «por medio del Espíritu eterno» (διὰ πνεύματος αἰωνίου) (9,14). La entrega por el Padre y el sacrificio

30. Más reflexiones en H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie,* Münster [2]1976.

del Hijo se producen «por medio del Espíritu». El Espíritu santo es, pues, el nexo que mantiene la unión y la separación del Padre y del Hijo al mismo tiempo.

Pablo interpretó el hecho del abandono de Dios en la cruz como entrega del Hijo, y la entrega del Hijo como amor de Dios. Lo que es realmente el amor de Dios, «del que nada puede separarnos» (Rom 8,39), se vio y se realizó en la cruz. El Padre, que envía a su Hijo a través de todos los abismos e infiernos del abandono, de la reprobación y del juicio definitivo, se hizo presente a los suyos por medio de su Hijo. Al entregar a su Hijo, Dios lo regala «todo», y «nada» puede separarnos de él. Así comienza el lenguaje del reino de Dios, donde «Dios será todo para todos». El que sabe reconocer la presencia y el amor de Dios en el abandono del Hijo crucificado, ve a Dios en todas partes, como un hombre después de la experiencia de la muerte vuelve a sentir en forma antes insospechada la vitalidad de todas las cosas.

El *evangelio de Juan* resume el tema de la entrega del Hijo en esta sentencia: «Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él» (3,16). El adverbio «tanto» significa «de ese modo»: abandonándolo a la muerte en cruz por nosotros. Y la primera carta de Juan (4,16) define que «Dios es amor». Dios no ama en ocasiones, como se aíra en ocasiones. Dios *es* amor. Su ser es amor. Dios se constituye como amor. Esto ocurrió en la cruz. Esta definición adquiere todo su peso cuando se recorre el itinerario que lleva a ella: el abandono de Jesús en la cruz, la reprobación del Hijo por el Padre y el amor que todo lo hace, todo lo da y todo lo sufre por el hombre descarriado. Dios es amor, es decir, Dios es entrega, es decir, Dios existe para nosotros: en la cruz. En fórmula trinitaria, el Padre hace que el Hijo se ofrezca en sacrificio mediante el Espíritu [31]. «El Padre es el amor que crucifica, el Hijo es el amor crucificado y el Espíritu santo es el poder invencible de la cruz» [32]. La cruz está en el centro de la trinidad. La tradición ligada al Apocalipsis de Juan lo expresó con la metáfora del «Cordero que está degollado (desde el principio del mundo)» (Ap 5,12). Antes de que el mundo

31. En este sentido se pronuncia B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie*, Gütersloh 1920, 152.

32. Esta afirmación asombrosa es del patriarca Filaret de Moscú, cit. por P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977, 64. 227.

existiera, existía el sacrificio en Dios. La trinidad es inconcebible sin el Cordero, sin la víctima del amor, sin el Hijo crucificado [33]. Porque él es el Cordero degollado, glorificado desde la eternidad.

En la pasión de Jesús se hace realidad la entrega del Hijo por el Padre. Al entregar a su propio Hijo, Dios se escinde y se sacrifica a sí mismo. La entrega del Hijo revela un dolor en Dios que sólo puede entenderse en clave trinitaria.

La figura de la trinidad, revelada en la entrega del Hijo, es la siguiente:

— El Padre entrega a su propio Hijo a la muerte absoluta por nosotros.

— El Hijo se entrega por nosotros.

— El sacrificio común del Padre y del Hijo se produce mediante el Espíritu santo, que vincula y une al Hijo abandonado con su Padre.

4. *El encumbramiento del Hijo*

Después de haber contemplado la historia de Jesús, el Hijo, en su faceta histórica y teológica, consideremos su futuro escatológico. La resurrección y la glorificación de Jesús deben concebirse desde la perspectiva de la revelación del Hijo y de su retorno al Padre. Así se verá que también el anuncio escatológico de Cristo resucitado y glorioso posee una estructura trinitaria. Vamos a centrarnos en esta estructura trinitaria.

33. Cf. Adrienne von Speyr, cit. por Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs* II, Einsiedeln 1973, 156: «ya en la unión esencial del Padre con el... Hijo que padeció por el pecado y experimentó el pecado, el Dios espiritual hace una "experiencia" —si cabe hablar así— que forma parte de la redención del mundo. Esta "experiencia" se amplía en la muerte del Señor. En la noche de la cruz, entre el Padre y el Hijo, Dios vivió el abandono bajo la figura de la "muerte de pecado"... Hizo una nueva experiencia que no había conocido en la vida eterna. Así, Dios acogió la muerte humana en su vida eterna... Con esta acogida en la vida eterna, la "muerte de pecado" fue aniquilada, y quedó sólo la muerte como una forma y un recipiente para recibir la vida divina. Toda muerte realizada en Cristo es, pues, en adelante un camino hacia la vida eterna. De este modo la muerte ha cambiado de condición para nosotros; pero también la trinidad se comporta de otro modo frente a ella. La muerte ya no le es ajena. El Hijo la saboreó en el extrañamiento del Padre, y también el Padre la saboreó en la separación del Hijo. Aun la fuente de la vida en Dios, el Espíritu santo, quedó afectada por esta escisión entre el Padre y el Hijo. Y es que, mientras duró la separación, esta fuente quedó en cierto modo seca y agotada. Sólo comenzó a manar de nuevo cuando el Hijo volvió al Padre». Si, conforme al testimonio bíblico, la entrega del Hijo se produjo «por medio del Espíritu santo», estas últimas frases no pueden admitirse. En la experiencia de la muerte y en el viaje a los infiernos del Hijo fluye más bien la «fuente de la vida» hacia la muerte y hacia el infierno. La vida que crea «espíritu» es «vida renacida de la muerte» (Rom 11,15).

a) *La resurrección de Jesús*

Sin necesidad de desarrollar una teología de la resurrección [34], debemos estudiar sin embargo el carácter escatológico de los fenómenos pascuales y la figura trinitaria de Cristo que en ellos se transparenta. Tomaremos como puntos de orientación aquellos pasajes del kerigma pascual que hablan de Jesús como «el Hijo de Dios».

Jesús fue crucificado públicamente. Pero el Resucitado sólo se apareció a las mujeres y a los discípulos que habían subido con él a Jerusalén. Fueron pocos los que le contemplaron en la plenitud de la gloria. ¿Qué vieron los testigos de Pascua? ¿Cómo vieron al Crucificado? ¿Cómo le reconocieron?

El anuncio y la fe pascual presuponen siempre unos testigos que han «visto» [35]. El griego ὤφθη posee en este contexto una serie de significados. Puede significar: Cristo ha sido visto, Cristo ha aparecido, Cristo se ha dejado ver o Dios lo ha manifestado. Se trata siempre de una *fórmula* para expresar la *aparición*. Es la visión de algo que se ofrece a uno de modo peculiar. La actividad está de parte del aparecido. La persona afectada es sujeto pasivo, queda sorprendida por la aparición. No se trata del conocimiento de algo que está siempre presente y que basta mirar para verlo. Se trata de un ver excepcional que suele recibir la denominación de *visión*. Las visiones pascuales de las mujeres y de los discípulos no son demostrables, porque no pueden reproducirse, y la demostración supone la posibilidad de repetir la experiencia o de reproducir el experimento. Nunca se habla en los textos de una repetibilidad de la visión pascual del Resucitado. ¿Cómo ha de entenderse esta visión? ¿Cómo la entendieron los afectados? Estas visiones no son generales en el sentido de repetibles, pero pueden contener un ingrediente de generalidad.

La estructura de la visión pascual presenta (como demuestra el propio lenguaje utilizado) la forma de vislumbre del futuro y de anticipación apocalíptica de lo que está por venir [36]. El Dios de las promesas se aparecerá al final de los tiempos en toda su gloria

34. Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ⁴1981, 181s; *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, 160s; *La iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 112s.

35. U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart 1969.

36. Sobre el concepto de vislumbre (*Vorschein*) cf. E. Bloch, *El principio esperanza* I, Madrid 1975.

y cumplirá las esperanzas que ha despertado. El universo quedará inundado de su gloria (Is 60). Esta gloria futura comienza a hacerse realidad histórica en la vocación de los patriarcas, del pueblo elegido y de los profetas, y prepara los caminos para su pleno cumplimiento. Cuando el Cristo crucificado se «aparece» glorioso a las mujeres y a los discípulos después de su muerte, hay una vislumbre de la gloria futura [37]. Cristo se presenta a la luz de un futuro velado todavía al mundo. Como se apareció a los testigos de pascua, se manifestará un día universalmente. Por eso las apariciones pascuales han de entenderse como anticipación del futuro. Paralelamente, la visión pascual de los discípulos ofrece la forma de percepción anticipadora. El que ve al Resucitado prevé la gloria futura de Dios. Percibe algo que aún no es perceptible universalmente, pero que un día llegará a ser percibido por todos.

Sobre el fondo de esta estructura escatológica de las apariciones de Jesús, los discípulos adoptaron un simbolismo de esperanza apocalíptica para explicar algo que le ocurrió a Cristo muerto y que ninguno de ellos pudo ver. Calificaron este acontecimiento como *resurrección de entre los muertos*. Es verdad que las expectativas apocalípticas apuntaban a la *resurrección de los muertos* al final de los tiempos (Dan 12,2). Pero al hablar de la resurrección de Jesús *de entre los muertos*, los cristianos modificaron sustancialmente la antigua esperanza apocalíptica. Con ello vienen a afirmar que Jesús se anticipó a todos, dando inicio a la resurrección de los muertos en el último día. La resurrección de Jesús da comienzo a la superación de la historia: «La noche está avanzada, el día se echa encima» (Rom 13,12). Por eso anuncian a Jesús como «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,20), «el primero en nacer de la muerte» (Col 1,18), el anticipo de la salvación.

La idea de la resurrección *de entre los muertos* es una metáfora que transfiere la imagen del sueño y del despertar a la muerte y a la vida futura en el día del Señor. Y esta idea, como símbolo de la esperanza apocalíptica, era especialmente apropiada para expresar las experiencias contrapuestas de los discípulos: Jesús, crucificado ignominiosamente y luego aparecido glorioso. Porque el simbolismo del despertar de la muerte toma en serio la muerte de Jesús, cerrando el paso al pensamiento de su reanimación o de la supervivencia de su alma. El símbolo de la

37. B. Klappert, *Die Auferstehung des Gekreuzigten*, Neukirchen 1971.

resurrección *de entre los muertos* respeta toda la dignidad e importancia de las apariciones pascuales, porque excluye toda explicación proyectiva.

b) *La revelación del Hijo*

Los testigos de pascua vieron a Jesús crucificado a la luz de la gloria futura de Dios en la tierra. Y a la inversa, reconocieron en el aparecido glorioso al propio Jesús en las marcas de los clavos y en la fracción del pan. ¿Bajo qué figura se les apareció Jesús? ¿A quién vieron en realidad?

2 Cor 4,6 afirma que vieron «la gloria de Dios reflejada en el rostro de Jesucristo». Jesús se les apareció como «imagen de Dios» (2 Cor 4,4), como «reflejo de su gloria e impronta de su ser» (Heb 1,3). La gloria de Dios cobra figura en su «imagen» (*eikon*) y en su «reflejo» (*epaugasma*) [38]. La gloria de Dios no se refleja en otro sino en el mismo Dios. Aunque la expresión «imagen de Dios» puede aplicarse al hombre como criatura (Gén 1,26), en el contexto dice mucho más: también la sabiduría eterna, encanto de Dios antes de la creación, es «imagen de su bondad» y «reflejo de la luz eterna» (Sab 7,26). La gloria de Dios se refleja en el rostro de Cristo, no sólo como modelo para los creyentes, sino también para el propio Dios. Dios encuentra en Cristo su imagen eterna. En cualquier caso, estas observaciones no deben oscurecer lo más mínimo la similitud divina que resplandece en todos los hombres y el «rostro iluminado» de los creyentes.

Pablo describe en Gál 1,15 su propia visión del Resucitado:

> Y cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos...

La revelación que Pablo recibe en su vocación tiene un sujeto y un objeto: Dios revela a su Hijo. Dios revela al Hijo para que Pablo lo anuncie entre los paganos. Dios no se revela «a sí mismo», sino «a su Hijo». Este no se identifica con la mismidad de Dios, sino que es un sujeto propio. El resucitado de la muerte

38. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1,26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, o. c., 115s; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, o. c., 405s; M. Hengel, *El Hijo de Dios*, o. c., 30s.

y el manifestado en el reflejo de la gloria futura de Dios es para Pablo el Hijo. Por eso Pablo hace de Jesús, «el Hijo» —o «Hijo de Dios»—, el verdadero contenido de su evangelio (Rom 1,9; 2 Cor 1,19). Y aplica a su mensaje apostólico el título de «noticia de Dios acerca de su Hijo». Pablo anuncia la gloria del Hijo. Predica la libertad de los hijos de Dios. Instituye la hermandad con Jesús, el mayor de una multitud de hermanos (Rom 8,29). En virtud de esa hermandad los hombre se hacen semejantes a la imagen del Hijo y se vuelven gloriosos.

Para dar esta noticia del Hijo, Pablo echa mano de una fórmula del cristianismo primitivo que recoge en Rom 1,3s:

> Esta buena noticia se refiere a su Hijo, que por línea carnal nació de la estirpe de David y por línea del Espíritu santificador fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte.

Sin necesidad de abordar esta primera cristología de doble plano, podemos afirmar que Dios «constituyó» a Jesús Hijo de Dios mediante la resurrección de la muerte. Esto se produjo gracias al «Espíritu santificador». El título de «Señor» expresa lo que Jesús es para nosotros. La denominación de «Hijo de Dios» es aquí otro título. El pasaje hace referencia al ritual de consagración del rey según Sal 2,7, como ocurre también en el bautismo de Jesús. Pero el contexto prueba que Pablo ha readaptado la expresión «hijo de Dios» de Sal 2,7 a la fórmula específicamente cristiana «su Hijo». La «constitución» como Hijo de Dios mediante la resurrección señala sin duda un momento temporal en la historia de Jesús, según es percibida por los hombres. Pablo no vio en ello una incoherencia frente a la afirmación de que Jesús es desde la eternidad Hijo de Dios. El comienzo temporal de la actividad de Jesús como «Hijo de Dios en plena fuerza» y las afirmaciones sobre la preexistencia del Hijo (Flp 2,6; Col 1,15) están estrechamente ligadas entre sí. Es obvio que se pueden y se deben formular diversos enunciados de acuerdo con los distintos aspectos y funciones de Jesús.

Las fórmulas teológicas sobre el envío, la entrega y la resurrección demuestran que Pablo considera a Jesús como «Hijo propio de Dios». El «Hijo propio de Dios» es el Hijo del eterno Padre. El «Hijo propio de Dios» no debe interpretarse como un «título» cristológico u honorífico. Tampoco es una «designación vocacional». Al igual que la palabra «Padre», la palabra «Hijo» debe entenderse en este contexto como *nombre*, no como título.

Desde esta base, hay que decir que la filiación de Jesús marca toda su obra como representante, como liberador, como redentor y como señor. Jesús en su condición de Hijo propio de Dios es el Señor. Por eso su filiación es el fundamento de su soberanía, y no a la inversa. El reino del Hijo es el reino de los hermanos y de las hermanas, no un reino del Señor y de sus siervos.

Si preguntamos, finalmente, por el *intermediario* del que se sirvió el Padre para resucitar al Hijo de la muerte, nos encontramos con la acción del Espíritu santo: el Hijo fue resucitado por medio del Espíritu creador (Rom 1,4; 8,11; 1 Pe 3,18; 1 Tim 3,16). Fue resucitado por la *gloria* del Padre (Rom 6,4). Fue resucitado por la *fuerza* de Dios (1 Cor 6,14). La fuerza de Dios, la gloria del Padre y el Espíritu divino aparecen en estos textos como sinónimos. Nombran algo que no es el Padre ni el Hijo: un tercer sujeto divino en la historia de Jesús Hijo.

La resurrección de Jesús no ha de entenderse sólo escatológicamente, sino también a nivel trinitario. Por eso es necesario en este contexto el empleo del nombre de Hijo. ¿Qué figura ofrece la trinidad en esta fase de la historia del Hijo?

— el Padre resucita al Hijo por medio del Espíritu;
— el Padre revela al Hijo por medio del Espíritu;
— el Hijo es constituido por el Espíritu como señor o soberano divino.

c) *El envío del Espíritu creador por el Hijo*

¿Con qué fin fue resucitado Jesús? La respuesta se obtiene recordando por qué medios fue resucitado de la muerte: Jesús fue resucitado para hacer posible la gloria futura del Padre. Esta es la dimensión escatológica. Por eso «está sentado a la derecha de Dios Padre». Esta es la categoría del cielo como espacio de Dios. Jesús resucitó para instaurar el reino futuro de Dios. Jesús resucitó para cumplir una misión que afecta al ser mismo de Dios. Jesús fue introducido en la vida divina del Espíritu santo, que es el centro de la trinidad. Por eso la gloria de Dios se revela en este mundo por medio de Jesús. Por eso Jesús es el Señor de la gloria de Dios. Y por eso Jesús es el «espíritu de vida» (1 Cor 15,45) y envía el Espíritu a los discípulos y su virtud a la comunidad, y a través de ellos «a todo hombre».

Nos interesan aquí especialmente las relaciones del Hijo resucitado con el Espíritu vivificador. El Espíritu actúa en el envío, en la entrega y en la resurrección de Cristo, y Cristo vive de las

obras creadoras del Espíritu. Pero ahora se invierte la relación: Cristo resucitado envía al Espíritu, está presente en el Espíritu vivificador y obra en los hombres mediante las fuerzas espirituales o carismas. El Espíritu da testimonio de Cristo, y el que conoce a Cristo como señor lo hace por la virtud del Espíritu, que devuelve la vida a los muertos. Por eso después de pascua el Espíritu pasa a llamarse «Espíritu de filiación» (Rom 8,15), «Espíritu de fe» (2 Cor 4,13), «Espíritu de Cristo»: «Donde hay Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). El Espíritu procede del Padre (Jn 14,16) y es «enviado» ahora por el Hijo (Jn 15,26). El Hijo, mediante su resurrección, está tan próximo al Padre que participa en el envío del Espíritu desde su origen divino. Si el envío, la entrega y la resurrección de Cristo eran obra del Espíritu vivificador, ahora el envío y la infusión del Espíritu que todo lo recrea resulta ser obra del Hijo.

No hay que olvidar que todo el nuevo testamento habla del Espíritu en sentido escatológico. Es el poder de la nueva creación. Es la fuerza de la resurrección. Es la prenda de la gloria. Su acción actual es el renacimiento. Su meta futura es la instauración del reino de la gloria. Su obra se siente «internamente», pero apunta al futuro y se manifiesta en público. Actúa sobre el alma, pero sólo descansará cuando «vivifique los cuerpos mortales» (Rom 8,11).

¿Qué figura ofrece aquí la trinidad?

— El Padre resucita al Hijo muerto mediante el Espíritu vivificador.

— El Padre constituye al Hijo señor de su reino.

— El Hijo resucitado envía al Espíritu creador desde el Padre, para que renueve el cielo y la tierra.

En la historia de Jesús pudimos observar la secuencia Padre, Espíritu e Hijo, mientras que ahora hallamos la secuencia Padre, Hijo y Espíritu. ¿Qué significa esto?

Significa que la trinidad se abre en el envío del Espíritu [39]. Mediante el envío del Espíritu creador, la historia trinitaria de Dios se transforma en una historia abierta al mundo, al hombre y al futuro. Con la experiencia del Espíritu vivificador en la fe, en el bautismo y en la comunidad, los hombres se integran en la historia trinitaria. No sólo participan mediante el Espíritu de

39. La alternativa que L. Goppelt propone, no existe. La conclusión que él saca es una falsa interpretación típicamente monoteísta: «Pablo quiere no tratar de explicar, como la doctrina trinitaria posterior, la estructura interna de la divinidad, sino que califica simplemente el acontecimiento soteriológico de autoapertura del Dios uno» (o. c., 453).

Cristo en la historia escatológica de la nueva creación, sino que participan mediante el Espíritu del Hijo en la historia trinitaria de Dios. Esta es la razón profunda de que la confesión trinitaria tuviera su origen en el *bautismo.* [40]

Las fórmulas triádicas del nuevo testamento son sin excepción fórmulas bautismales (Mt 28,19). *Didajé* 7,1 prescribe el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu. Todas las confesiones trinitarias posteriores a ella son confesiones bautismales. Así pues, la teología trinitaria es teología del bautismo. Debe serlo porque la historia del Hijo y del Espíritu creador que narra el nuevo testamento no es una historia cerrada, sino una historia abierta, incitante, escatológica. Los hombres ingresan en ella mediante el bautismo. La doctrina trinitaria hunde sus raíces en el bautismo. ¿Qué figura ofrece la trinidad en el bautismo?

— La trinidad se presenta como historia de Dios abierta y escatológica.

— La «unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu» no es, en consecuencia, una unidad cerrada, sino *abierta.*

— Está abierta a la *unificación* con los creyentes, con la humanidad, con toda la creación.

5. *El futuro del Hijo*

También la esperanza escatológica se orienta en el nuevo testamento hacia un acontecimiento trinitario. Analicemos en primer lugar el empleo de la palabra «Hijo» en el nuevo testamento. [41]

Pablo exige en 1 Tes 1,9-10 el abandono del culto idolátrico y la conversión al «Dios vivo y verdadero». Esta conversión tiene lugar en virtud de la expectativa «de la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene».

La esperanza de la comunidad apunta a la parusía de Jesús, al que Dios ha resucitado de la muerte. Jesús vendrá como «Hijo de Dios». La expectativa de la parusía viene a ser aquí expecta-

40. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, 419s: «Heilsgeschehen und Trinitätslehre».

41. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 262s; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Kor. 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang der 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971.

tiva del Hijo. El Hijo es aguardado como salvador de sus hermanos y hermanas. No viene como un juez desconocido. Viene como hermano. Se puede tener confianza en su juicio y no hay que temerlo.

Del mismo modo, pero con alguna mayor exactitud, expone Pablo el futuro escatológico en 1 Cor 15,22s y en Flp 2, 9-11. Concibe concretamente el *futuro escatológico* como un *acontecimiento intratrinitario.*

1 Cor 15,22s trata del futuro de la historia universal y del cumplimiento del reinado de Dios.

> Lo mismo que por Adán todos mueren, así también por Cristo todos recibirán la vida, aunque cada uno en su propio turno: como primer fruto, Cristo; después, los de Cristo, el día de su venida; luego, el resto, cuando entregue el reinado a Dios Padre, cuando haya aniquilado toda soberanía, autoridad y poder. Porque su reinado tiene que durar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies; como último enemigo aniquilará a la muerte...
> Y cuando el universo le quede sometido, entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos.

Primero se cumple el *proceso de la resurrección*: antes que todos Cristo, luego los cristianos en la parusía de Cristo, finalmente aniquilará la muerte y todos los hombres quedarán liberados de su poder. Si Cristo es el único constituido por Dios como señor, él «debe» reinar sobre todo y sobre todos; de otro modo, Dios no sería Dios. Por eso todos los otros señores deben cesar. La soberanía de Cristo es universal. Y porque él es «señor de los muertos y de los vivos» (Rom 14,9), no puede descansar hasta que la muerte sea aniquilada. Y cuando no exista la muerte, Cristo vivificará con su Espíritu a todos los muertos. Entonces su reinado será pleno. Entonces se habrá alcanzado la meta. Entonces estarán cumplidas todas las promesas y las esperanzas.

Pero el propio Cristo no estará aún completo. Por eso Pablo habla luego de un acontecimiento intratrinitario: el Hijo, al que el Padre lo ha sometido todo, se someterá a su vez al Padre y le *entregará el reino* (*basileia*). Pablo, en el versículo 28, llama expresamente a Cristo *el Hijo.* Quiere con ello decir que el Hijo lleva a su último término la obediencia y la filiación cuando realiza la entrega escatológica del reino de Dios al Padre. [42]

42. W. Thüsing, o. c., 246.

El Padre entregó el reino de Dios al Hijo mediante la resurrección de Cristo. El Hijo, para alcanzar su plenitud, lo transfiere a su vez al Padre. Entonces el «reino del Hijo» pasa a ser «reino de gloria» del Dios trino, donde «Dios será todo para todos». Así pues, la soberanía de Cristo está limitada escatológicamente. Comienza de modo velado con el envío y de modo público con la resurrección de Cristo. Abarca a los «muertos y los vivos». Llega a su plenitud en la parusía, donde Cristo vivificará a los muertos y aniquilará la muerte [43]. Pero la soberanía de Cristo está al servicio de otro fin superior: abrir un espacio al reino de la gloria y preparar la inhabitación de Dios en la nueva creación, «a fin de que Dios lo sea todo para todos». La soberanía de Cristo resucitado y el reino del Cristo venidero son *provisionales* ante una perspectiva escatológica. La plenitud está en la entrega del reino universal que el Hijo hará al Padre. En ese punto concluye el reinado del Hijo. Pero entonces su filiación será completa. En consecuencia, los títulos «honoríficos» de Jesús: Cristo, *Kyrios*, profeta, sacerdote, rey, etc., son *títulos provisionales* que expresan el sentido temporal de la obra salvadora de Jesús. Pero el nombre de Hijo permanece eternamente. Toda la escatología cristiana concluye, según Pablo, en este acontecimiento intratrinitario mediante el cual el reino del Hijo pasa al Padre. Así pues, la escatología no es sólo lo que acontece el último día en el cielo y en la tierra, sino lo que ocurre luego en Dios mismo.

En este punto interesa especialmente la colaboración que se produce entre el Padre y el Hijo: el Padre lo somete todo al Hijo y el Hijo se somete al Padre; el Hijo aniquila mediante la «fuerza de la resurrección» todo poder y la misma muerte, y entrega luego al Padre el reino de la vida y del amor en su plenitud. Así, el reino de Dios pasa de un sujeto divino al otro y cambia su figura. *En consecuencia, la trinidad de Dios precede a la soberanía de Dios.* La soberanía de Dios se ejerce dentro de la trinidad divina. De esto se infiere lo siguiente:

1. La doctrina trinitaria no es una interpretación de la soberanía de Dios, sino a la inversa: la soberanía divina, bajo la figura del reinado del Hijo y del reinado del Padre, es una interpretación de la vida eterna de la trinidad.

43. Hay que distinguir entre el *reinado mesiánico* de Cristo sobre los muertos y los vivos (Rom 14,9) y su *reino milenarista*, en el que los muertos (los mártires) son resucitados (1 Cor 15,23; Ap 20,1-4). Ambos son provisionales frente al *reino de la gloria*.

2. La soberanía de Dios no es sólo una operación trinitaria *ad extra*, sino también *ad intra*. La distinción agustiniana no es correcta en este lugar.

Preguntemos una vez más: ¿Qué figura ofrece la trinidad en estos acontecimientos escatológicos?

— el Padre lo somete todo al Hijo;
— el Hijo entrega el reino completo al Padre;
— el Hijo se somete al Padre.

Esto corresponde exactamente a la conclusión del célebre himno a Cristo de Flp 2,9-11:

> Por eso Dios lo encumbró sobre todo
> y le concedió el título que sobrepasa todo título;
> de modo que a ese título de Jesús
> toda rodilla se doble
> —en el cielo, en la tierra, en el abismo—
> y toda boca proclame que Jesús, el Cristo, es Señor
> para gloria de Dios Padre.

Dios somete el universo a Jesús, su Hijo. Todos confiesan y disfrutan de la soberanía de Jesús «para gloria del Padre», Así pues, la soberanía de Cristo está al servicio último de la glorificación del Padre.

En esta plenitud de la obra salvífica y en esta glorificación de Dios, el Hijo es el auténtico agente y el Padre es el que engendra en la verdad. En la escatología, toda la actividad brota del Hijo y del Espíritu: el Padre es el receptor del reino, del poder y de la gloria para siempre.

¿Qué orden trinitario se advierte en la plenitud escatológica?

En el envío, entrega y resurrección de Cristo aparece la secuencia *Padre, Espíritu, Hijo*; en el reinado de Cristo y en el envío del Espíritu, la secuencia *Padre, Hijo, Espíritu*; en la perspectiva del la plenitud escatológica y de la glorificación, el orden es: *Espíritu, Hijo, Padre.*

6. *Avatares de la trinidad abierta*

1. La soberanía de Cristo es la soberanía del Hijo. Presenta en la historia y en la escatología una estructura trinitaria, ya que nace de la colaboración de los tres sujetos divinos: Padre, Hijo y Espíritu creador.

2. El Padre, el Hijo y el Espíritu no actúan según un modelo fijo. En el envío, en la entrega y en la resurrección el Padre es el

agente, el Hijo el receptor y el Espíritu el medio mediante el cual el Padre actúa en el Hijo y el Hijo recibe del Padre.

En el reinado del Hijo y en la propagación del Espíritu creador, el Hijo es el agente juntamente con el Padre. El Espíritu es enviado por el Hijo, como es emitido por el Padre.

En la escatología, finalmente, el Hijo es el agente: transfiere el reino al Padre y se somete él mismo al Padre. Pero también el Espíritu santo es agente en la escatología: él glorifica al Padre mediante la alabanza de todas las criaturas liberadas por la soberanía de Cristo. El Padre es el receptor: recibe del Hijo su reino y del Espíritu su gloria.

3. Una doctrina teológica de la trinidad sólo puede construirse sobre base bíblica si la misma historia bíblica de Dios ofrece estructuras trinitarias. Entonces la doctrina teológica deberá adaptarse a estas estructuras trinitarias. En el testimonio histórico y escatológico del nuevo testamento no encontramos una única figura de la trinidad, sino una colaboración trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu en *modelos diferentes*.

Encontramos el orden *Padre, Espíritu, Hijo*; el orden *Padre, Hijo, Espíritu*; y finalmente el orden *Espíritu, Hijo, Padre*. Pero la tradición dogmática sólo ha trabajado hasta ahora con un solo modelo, que en Occidente es: Padre, Hijo, Espíritu.

4. El denominador común de estos diversos modelos trinitarios es sin duda la *soberanía de Dios*. El «hilo rojo» de los testimonios bíblicos es la historia del reino de Dios. Pero esta historia del reino de Dios es una historia trinitaria. No sólo se desarrolla en la tierra, fuera de la divinidad, como ha dicho la tradición dogmática desde Agustín. Se desarrolla al modo terreno, pero dentro de la trinidad: como historia del reino del Padre, del Hijo y del Espíritu.

5. La historia trinitaria del reino de Dios es una historia abierta escatológicamente ya desde ahora. El *bautismo* es la práctica de la doctrina trinitaria, porque mediante la fe y el bautismo los hombres quedan insertos en la historia trinitaria del reino de Dios. En la confesión bautismal, en la invocación y en la alabanza de Dios se formula por vez primera la idea trinitaria.

6. Si la historia del reino es esta historia abierta e incitante de Dios estructurada trinitariamente, ¿cómo ha de entenderse la *unidad de Dios?* Si en esta historia *colaboran* los tres sujetos divinos, como hemos mostrado, la unidad de la trinidad no puede ser una unidad monádica. La unidad de la trinidad divina consiste en la unión del Padre, del Hijo y del Espíritu, y no en una

unidad numérica. Consiste en la *comunidad*, no en la identidad de un único sujeto. Esto se ve claro en el evangelio de Juan. Jesús dice, según Jn 10,30: «Yo y el Padre somos uno» (εν). No dice: Yo y el Padre somos lo mismo (εἱς). La unidad de Jesús Hijo con el Padre es una unidad que conserva respectiva mismidad e incluso la produce. Tampoco es una unidad cerrada, sino una unión abierta. Por eso leemos en la oración sacerdotal (Jn 17,21): «Que sean todos uno, como Tú, Padre, estás conmigo y yo contigo; que también ellos estén con nosotros...». La comunidad de los discípulos debe ser equivalente a la unión del Hijo con el Padre. Pero no sólo debe parecerse a esa unión trinitaria, sino participar en ella. Es una *comunidad con Dios* y, además, una *comunidad* en Dios. Pero esto supone que la trinidad está abierta hasta el punto de que toda la creación puede unificarse en ella. La unión de la trinidad divina está abierta a la unificación de toda la creación con ella y en ella. La unidad de la trinidad, por tanto, no es un mero concepto teológico, sino además un concepto soteriológico.

4

El mundo de la trinidad

Hasta ahora hemos accedido al conocimiento de la trinidad a través de la historia de Jesús, el Hijo. Ahora debemos contemplar la figura del Hijo dentro del horizonte universal de las relaciones del Dios trino con el mundo. De otro modo no sería posible poner en claro el significado universal de la historia del Hijo. La doctrina trinitaria presupone en el orden cognitivo la *cristología,* pues sólo ésta lleva al conocimiento y al concepto del Dios trino. Pero presupone una *cristología abierta*; abierta al conocimiento de la creación del mundo por el Padre de Jesucristo y abierta al conocimiento de la transfiguración del mundo mediante el Espíritu santo, que procede del Padre del Hijo Jesús. Esta inserción de la cristología especial, histórica, en la trinidad global de Dios aparece ya en el símbolo de los apóstoles, que trae la confesión de Dios creador y de sus obras y la confesión de Dios Espíritu santo y de sus obras como primero y tercer artículo en torno al segundo artículo de Dios Hijo y de su trayectoria vital. La mayoría de los tratados del dogma cristiano siguen la estructura del símbolo de los apóstoles.

Nosotros tomamos como punto de partida la cristología del Hijo y estudiamos sus consecuencias para la fe en la creación del mundo y para la esperanza en su glorificación. Las «obras de la trinidad» se atribuyen tradicionalmente a una u otra persona divina, sin quedar por ello excluidas las demás. Así se considera la creación como «obra» del Padre, la reconciliación como «obra» del Hijo y la santificación como «obra» del Espíritu. Nosotros mantenemos este ordenamiento, pero modificando la designación de las obras divinas; estudiaremos la «creación del Padre», la «encarnación del Hijo» y la «transfiguración del Espíritu». Pero

nuestro cometido no es exponer estas obras de la trinidad, ya que esto es tarea de la doctrina de la creación, de la cristología y de la escatología.

Se trata de abordar el conocimiento de la trinidad partiendo de estas «obras» divinas, a fin de profundizar y ampliar las nociones fijadas en el capítulo anterior. Aunque hemos acogido en principio la idea tradicional agustiniana de las *opera trinitatis* [1], no seguiremos el método discursivo tradicional, concluyendo de la acción al agente y de la obra al artífice. Estas analogías éticas y prevalentemente masculinas del agente y sus acciones y del artífice y sus obras poseen un valor muy limitado para el conocimiento de las relaciones de Dios con el mundo. Desfiguran más que aclaran las cosas.

Nosotros partimos del principio de que en las relaciones de Dios con el mundo se da una *reciprocidad*, ya que tales relaciones han de entenderse como reales y dinámicas. La acción viva y vivificadora sobre otro se funda siempre en una acción sobre sí mismo y reobra sobre ella. Una relación puramente unilateral no es una relación viva. Si las relaciones que constituyen la vida son recíprocas, tampoco será posible concebir a Dios únicamente en su significado para el mundo y para la historia humana; será preciso además considerar el mundo y la historia humana en su significado para el mismo Dios. Lo que Dios significa para el mundo se expone en la doctrina sobre las *opera trinitatis ad extra*. Pero lo que el mundo significa para Dios no puede estar contenido en esa doctrina. Intentaremos abordar las acciones recíprocas estudiando en todas las obras trinitarias *ad extra* —creación, encarnación y transfiguración del mundo— las obras *ad intra* que están implicadas en ellas: el amor del Padre al Hijo, el amor del Hijo al Padre y la glorificación del Padre y del Hijo por el Espíritu. En realidad no se trata de «obras de la trinidad hacia fuera» o «hacia dentro», sino que se trata de la correspondencia mutua entre el «sufrimiento» y las «obras»: a la acción externa corresponde un sufrimiento interno, y al sufrimiento externo corresponde una acción interna. Así, el «fuera» y el «dentro» de Dios se delimitan entre sí de modo diferente a lo que hace presumir la metáfora espacial. La creación es una obra de humildad divina. El sufrimiento del amor es el trabajo supremo de Dios en su propio seno.

1. Sobre Agustín cf. M. Schmaus, *Die Psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster 1927, 151s.

Esta correlación de la *actio* y la *passio* se advierte ya en la estructura de la decisión: «Dios se decide en favor del mundo». Su decisión afecta ante todo a él mismo y luego, mediante su autodeterminación, al mundo. Se ha expresado esta estructura bipolar de la decisión hablando de *opera Dei ad extra interna* y de *opera Dei ad extra externa*[2]. Pero de ese modo no se expresa aún la mismidad de Dios afectada por la decisión. Queda de lado la pasión de Dios, en la que se funda su acción. Tampoco se expresa la acción del mundo sobre Dios, ya que esta concepción supone a Dios exclusivamente.

Si nos preguntamos, a la inversa, lo que la creación del mundo y su historia significan para Dios, hay que contestar diciendo que el mundo no es indiferente para él, sino que representa el «otro ser» por el que se interesa apasionadamente. *Su mundo* celeste y terrestre es un objeto para su voluntad de hacer el bien y una realidad capaz de corresponder libremente a su amor. Lo mismo que Dios, mediante su acción, sale fuera de sí mismo e imprime su ser al mundo, éste a su vez reobra sobre Dios con sus reacciones, aberraciones e iniciativas; no al modo de Dios, sino al suyo propio. Porque Dios es amor, no se contenta con darse, sino que necesita el amor recíproco: su mundo debe ser su patria y su morada.

1. *Historia de la salvación y fe en la creación*

La creencia bíblica en la creación se inscribe en la experiencia del proceso salvífico y en la esperanza de ver concluido este proceso. Tanto Israel como el cristianismo interpretaron la obra creadora en sentido soteriológico[3] y escatológico[4]. Y es que la experiencia de salvación no versa sólo sobre «mi» salvación o sobre «nuestra» salvación, sino sobre «la salvación» de todo y de todos. En la *experiencia particular* se esconde siempre este *significado universal*, pues de lo contrario no sería experiencia de salvación.

2. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 85, tomó estos conceptos de la antigua ortodoxia protestante. Otro tanto hay que decir de E. Jüngel, *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinitat*: ZThK 72 (1975) 362.

3. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca [5]1982, 147s. Cf. también W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, Neukirchen [2]1967.

4. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [4]1981.

El *fondo universal* de las experiencias particulares que dieron nacimiento a Israel y a la iglesia se expresa en la fe en un Dios salvador y libertador, creador de los hombres y de las cosas. *La meta universal* de las experiencias particulares de Israel y de la iglesia se trasluce en la esperanza en Dios, realizador de la historia de todos los hombres y de todas las cosas. La fe en la creación y la esperanza en la salvación elevan las experiencias salvíficas particulares a un nivel universal. Pero hay que tener en cuenta la otra cara de esta verdad: si la salvación es universal, el universo deberá ser contemplado en una perspectiva salvífica.

a) *La experiencia del éxodo y la esperanza mesiánica*

La fe en la creación ofrece su primera figura en las experiencias del éxodo, de la alianza y de la conquista de la tierra prometida, y está condicionada por estas mismas experiencias: el Dios que sacó a Israel de Egipto es el creador que salva al mundo del caos y le otorga sus leyes ordenadoras. Tanto en el escrito yavista como en el sacerdotal, la «creación en el principio» no hace referencia a un estado originario paradisíaco, sino que constituye la prehistoria de la salvación [5]. Por eso la creación del mundo aparece como una obra de la gracia de Dios. Las leyes y las estructuras de la creación se exponen en forma narrativa, como una «historia». La creación abre las perspectivas de la historia [6]. Por eso la *historia* de las relaciones de Dios con el mundo comienza con la creación de éste, no con la primera caída. La creación del mundo abre el horizonte a la historia del mundo. Porque con la creación del mundo comienza el tiempo. Como éste sólo se percibe en el cambio de las cosas y de las circunstancias, el mundo creado resulta ser un mundo en devenir. A la luz de la experiencia del éxodo —paso de la esclavitud a la libertad—, el mundo con sus leyes se ofrece como una criatura rescatada por Dios del caos primigenio: una criatura en devenir, abierta al tiempo, abierta al futuro. Es un «sistema abierto», lleno de posibilidades [7]. Por eso es un mundo amenazado, rodeado del caos. Las fuerzas destructivas, simbolizadas en la noche y en las aguas, le acechan constantemente.

5. G. von Rad, o. c., 150.
6. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, [4]1966, 72.
7. J. Moltmann, *La creación, sistema abierto*, en *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 145s; A. R. Peacocke, *Creation and the world of science. The Bampton Lectures 1978*, Oxford 1979.

Aparte la experiencia del éxodo y la fe en la creación, los escritos proféticos reflejan la *esperanza mesiánica* en un nuevo éxodo que traerá la libertad definitiva y expresan al mismo tiempo la esperanza escatológica en la superación definitiva del caos y en su transfiguración divina. Ante la nueva esclavitud del pueblo en Babilonia, el Deuteroisaías anuncia un nuevo éxodo, un nuevo siervo de Dios y un nuevo proceso de rescate. El mundo como creación de Dios ofrece ahora un perfil diferente: pasa a ser el escenario de la gloria del Dios que viene. [8]

La visión mesiánica del «nuevo éxodo» actualiza el recuerdo del primer éxodo, pero lo supera mediante la esperanza. Los rescatados no pasarán hambre ni sed (Is 49,21). Su camino es fácil porque se han orillado todos los obstáculos (Is 49,11). El regreso no se hará «con prisas», sino en plan festivo, como una procesión encabezada por el mismo Dios (Is 52,12). La naturaleza participará en la alegría por la liberación definitiva: los montes retozarán de júbilo y los árboles batirán palmas (Is 49,13; 55,12). «Han brotado aguas en el desierto, torrentes en la estepa» (Is 35,6). Todos los pueblos podrán verlo. Sus ídolos quedarán reducidos a la impotencia (Is 41,11; 42,17; 45,24). Todos los pueblos reconocerán al Dios de Israel como salvador (Is 45,14s).

Basta sumar las perspectivas de futuro que se advierten en el primer Isaías y en el tercero para ver la nueva idea de la creación resultante de esta esperanza profética. El profeta contempla el futuro cuando relata su vocación (Is 6,3): «La tierra está llena de su gloria». ¿Qué significa esto?

«El país está lleno del conocimiento del Señor» (Is 11,9), «habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito... el novillo y el león pacerán juntos, un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente» (11,6s). Esta situación de paz va más allá de lo que proponen los documentos yavista y sacerdotal de la creación. Como va más allá la visión del gran banquete de la paz en el monte Sión (Is 25,6s): «Aniquilará la muerte para siempre». Isaías III resume estas imágenes de esperanza en la frase lapidaria: «Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva, de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento, sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crea» (65,17s).

8. Sigo en este punto a G. von Rad, o. c., II, Salamanca [4]1980, 299s.

La creación mesiánica del futuro viene a completar la creación inicial. Al éxodo del caos y al orden amenazado seguirá la transfiguración mediante la presencia eterna y manifiesta de Dios, la rehabilitación definitiva del mundo y su pacificación eterna. El mismo Dios habitará en «su mundo».

b) *La fe en Cristo y la experiencia del Espíritu*

La idea cristiana de la creación está marcada por la nueva experiencia salvífica realizada en Cristo. Lo mismo que la experiencia del éxodo y de la alianza de Israel presiden los relatos de la primera creación, y la esperanza profética provoca las visiones de la segunda, así también la experiencia cristiana y su esperanza de redención determinan su fe en la creación. Esta fe neotestamentaria subraya asimismo el carácter universal de la salvación; la salvación es salvación del universo. Si Cristo es el fundamento de la salvación de todo lo creado, será también el fundamento de la existencia de los seres. Si Cristo es la meta de toda la creación, será también su fundamento desde la eternidad. Este pensamiento subyace en la concepción de Cristo como mediador de la creación. [9]

El primer esbozo de estas ideas se encuentra en Pablo. El apóstol recurre a ellas para subrayar la universalidad de la soberanía de Cristo y la libertad omnímoda de los fieles. En polémica con los que aprueban o reprueban el consumo de carne sacrificada a los ídolos, declara: «Para nosotros no hay más que *un* Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y *un solo* Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8,6). Por eso el cristiano vive y actúa con plena libertad. El mundo pertenece a su Señor.

En la Carta postpaulina a los efesios (1,9s) esta idea se expresa con la fórmula de la «recapitulación de todas las cosas» (αναπεφαλκίωσις) en Cristo. En la Carta a los colosenses (1,15-17) y a los hebretos 1,2 se dice explícitamente que Dios creó el mundo «por medio de él».

Este «mediador» recibe los calificativos de «imagen del Dios invisible», «primogénito de todas las criaturas», «reflejo de la

9. Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 484s; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca [4]1982, 230s.

gloria» y «reproducción de su ser». Son metáforas con las que la literatura sapiencial veterotestamentaria describió la *sabiduría eterna* de Dios [10]. La sabiduría se identifica con Dios y, sin embargo, es independiente de él. No es una simple propiedad de Dios, pero tampoco aparece como una persona divina. Dios crea al mundo mediante la sabiduría, lo ordena mediante ella y un día lo glorificará mediante ella. La tradición sapiencial identifica la mediación creadora y la mediación glorificadora. Job 28, Prov 8 y el libro del Eclesiástico describen la sabiduría, mediadora entre Dios y su mundo, en forma cada vez más personificada. La idea neotestamentaria de Cristo como instrumento creador presupone claramente una *cristología sapiencial*. La *cristología joanea del Logos* se refiere a ella cuando declara: «Mediante ella se hizo todo; sin ella no se hizo nada de lo hecho» (1,3). [11]

La mediación creadora de Cristo dispensa la salvación, no sólo a los creyentes, no sólo a los hombres, sino a toda la realidad. Cristo «vino a su casa» (Jn 1,11), no a un lugar ajeno. Por eso los cristianos se sienten verdaderos ciudadanos en la creación de Dios, a pesar de todo el carácter inhóspito de este mundo. La ampliación de la experiencia soteriológica a toda la existencia y a «todas las cosas» es ineludible, justamente por tratarse de una experiencia de salvación. Esta experiencia es liberadora porque abraza todas las cosas y las acoge en una esperanza global.

Por otro lado, la idea de Cristo como instrumento creador da origen a la doctrina específicamente «cristiana» de la creación. Frente a los relatos veterotestamentarios y también frente a las esperanzas proféticas, la fe cristiana propone su propia concepción del mundo. Si Cristo es el instrumento creador, la creación en una perspectiva cristiana sólo puede comprenderse trinitariamente.

Los escritos neotestamentarios no sólo relacionan la experiencia de Cristo salvador con la fe en Cristo creador, sino también la experiencia del Espíritu santo con la esperanza en la *transfiguración* del mundo mediante él, para que sea el mundo —es decir, la patria— de Dios [12]. Esta esperanza se expresa en visiones concretas de la *inhabitación de Dios* en el nuevo mundo.

10. Cf. G. Fohrer-U. Wilckens, art. σοφία en ThWNT VII, 465-529.

11. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [12]1952, 1s; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, Barcelona 1980; H. Gese, *Der Johannesprolog*, en *Zur biblische Theologie*, München 1977, 192-201.

12. Reitero aquí el pensamiento que he expuesto recientemente: *Teología de la experiencia mística*, en *Experiencias de Dios*, Salamanca 1983.

A diferencia de la creación y de las «obras» de Dios en la historia, la experiencia del Espíritu aparece descrita con las metáforas del «derramar» y del «fluir». El Señor «derramará el Espíritu sobre todos (Joel 2,28s; Hech 2,16s), y todos indiscriminadamente, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, tendrán sueños y visiones. El Espíritu santo «derrama» el amor de Dios en nuestros corazones, dice Pablo a los creyentes (Rom 5,5). Los carismas, los dones y las virtudes de la nueva comunidad no son «creados», sino que son «producidos» como frutos de la *kharis,* de la dádiva del Espíritu (1 Cor 12). Son las fuerzas divinas que ya ahora reaniman la vida, porque son las fuerzas de la recreación de todas las cosas.

La experiencia del Espíritu constituye la certeza de una nueva *presencia de Dios*. Dios no es sólo el creador del mundo. Dios no se presenta sólo como el mediador humano en favor de los hombres. Dios inhabita en el hombre por medio del Espíritu. La experiencia del Espíritu es, pues, la experiencia de la *shekhináh*, de la inhabitación de Dios. Se trata de una presencia de Dios que hasta entonces sólo acontecía en el templo, en el acto religioso, en el día del Señor. Pero ahora los hombres se vuelven templos del Espíritu santo, incluso en sus cuerpos (1 Cor 6,13-20). Pero en última instancia el cielo nuevo y la tierra nueva llegarán a ser el «templo» donde Dios habite. El universo entero se hace patria de Dios. Con la inhabitación del Espíritu, los hombres y las comunidades aparecen desde ahora transfigurados *corporalmente*. Pero entonces toda la creación quedará transmutada por la gloria de Dios alojada en ella. Por eso la esperanza que se nutre de la experiencia de la inhabitación del Espíritu anticipa el futuro en visiones panenteístas. Al final, «Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15,28). *Dios en el mundo* y el *mundo en Dios*: tal es el sentido de la transfiguración del mundo por el Espíritu. Ese mundo es la *patria de la trinidad*. Si el Espíritu santo transforma y transfigura así al mundo, la creación, dentro de la perspectiva cristiana, sólo puede concebirse trinitariamente.

2. *La obra creadora del Padre*

Dentro de la temática de la creación abordamos aquí únicamente las cuestiones referentes a Dios o, en otros términos, afrontamos la doctrina de la creación como «doctrina sobre Dios».

a) *La contingencia del mundo*

Una de las cuestiones más importantes de la doctrina de la creación es la contingencia del mundo. La creación del mundo ¿es un acto necesario o un acto contingente? ¿Brota de la esencia divina o de la voluntad divina? ¿Es eterna o es temporal?

El *teísmo cristiano* ha propuesto siempre la creación como obra de la *voluntad libre* de Dios [13]; una obra que depende sólo de Dios, pero que no reviste importancia alguna para él. Para subrayar la libertad y el carácter gratuito del acto creador, esta tradición ha atribuido a Dios una libertad absoluta: Dios no tenía necesidad de crear el mundo. No existen razones internas ni fuerzas externas que impulsen a Dios a crear. Dios se basta a sí mismo. Es bienaventurado en su propio ser. Es perfecto y no necesita desplegar su poder creador y tener junto a sí las criaturas. Pero «plugo a Dios crear un mundo», donde puede «tener sus complacencias». Por eso creó una realidad capaz de responder a su iniciativa.

Así pues, el teísmo cristiano, que concibe la creación como simple producto de la libre voluntad de Dios, tiene que invocar la *esencia divina* para evitar toda apariencia de arbitrariedad: aunque Dios puede crear lo que quiera, de hecho sólo crea lo que está en consonancia con su ser [14]. Siendo Dios la bondad perfecta, no puede crear el mal. El concepto que mejor expresa a la vez la libertad de la voluntad divina y la conformidad con la esencia divina es el de «beneplácito». Más allá del capricho y de la necesidad, el mundo creado debe concebirse como un «juego del beneplácito divino» [15]. Pero la hipótesis irreal de lo «arbitrario» conserva un resto ineliminable de despotismo en la noción de Dios: la relación amorosa que Dios persiguió al crear al hombre libre está en contradicción con el absolutismo del poder puro, suplantado por la amistad recíproca. [16]

13. Un ejemplo claramente unilateral de doctrina cristiano-teísta sobre la creación lo ofrece O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1962, 510s, que sólo impugna la teoría emanatista. A. R. Peacocke, *o. c.*, da una información más completa sobre la doctrina cristiana de la creación.

14. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1s.

15. Cf. J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München [5]1976, III: *Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes*, 22s. Cf. el paralelo naturalista en R. Winkler-M. Eigen, *Das Spiel*, München 1975.

16. Cf. I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* I, Berlin 1879, 418.

El *panenteísmo cristiano*, por el contrario, parte de la esencia divina [17]: la creación es fruto de la nostalgia de Dios por «el otro» y por su libre respuesta al amor divino. Por eso la esencia de Dios aloja ya en sí desde la eternidad la idea del mundo. Y es que no se puede concebir un Dios que no sea creador. Un Dios no creador sería imperfecto en comparación con el Dios eternamente creador. Y si el ser eterno de Dios es amor, el amor divino será más feliz dando que recibiendo. Dios no puede ser feliz amándose perpetuamente a sí mismo, si es verdad que el desinteres pertenece a la esencia del amor. Dios es eternamente el amor autocomunicante. El Padre ama eternamente al Hijo y el Hijo corresponde eternamente al amor del Padre. Pero este amor intratrinitario es amor al igual, no amor al «otro». Es el amor bienaventurado en la respuesta perpetua de igual a igual; mas no es el amor creador que se comunica mediante la superación de su contrario, que «da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17). No es el amor correspondido por un ser heterogéneo. Entonces, ¿no es cierto que el amor divino salta más allá de la trinidad? ¿No busca su «imagen», es decir, la correspondencia del hombre, con la consiguiente felicidad?

La *teología especulativa* del siglo XIX acogió ciertas ideas de la mística, afirmando que la revelación y la comunicación constituyen elementos esenciales de Dios. Según esta teología, Dios, siendo amor eterno, es también autocomunicación y autodonación. Por eso el mundo y concretamente el ser al que Dios quiso comunicarse, el hombre, están previstos en los planes eternos de Dios. En virtud de su amor y por necesidad esencial, Dios se exterioriza en «el otro», en el hombre, y en virtud de la respuesta de éste vuelve a ser plenamente él mismo. Pero esto supone la plena identificación de la idea del mundo con el Hijo de Dios [18]. El proceso de la creación del mundo se identifica entonces con la vida intratrinitaria de Dios, el proceso cósmico es la vida eterna

17. La base es la doctrina trinitaria de Ricardo de san Víctor —elaborada como doctrina sobre el amor divino— en *De trinitate*. Partiendo de él y de la dialéctica de Hegel, autores del siglo XIX como Sartorius, Twesten, Nitzsch, Julius Müller, Liebner y también I. A. Dorner, cada cual a su modo, escogieron la vía ética para la interpretación de la trinidad. Cf. en especial Th. A. Liebner, *Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems*, Göttingen 1849, esp. 234s. Para la dirección «panenteísta» sobre la base de la filosofía procesual cf. N. Pittenger, *Process-thought and Christian faith*, Welwyn 1968.

18. Es el peligro que Dorner encuentra en W. Beyschlag, *Christologie des Neuen Testaments*, 1866, 249s. Cf. *System der christlichen Glaubenslehre* II/1, Berlin 1880, 363. Es también el reproche que los teólogos del siglo XIX hicieron constantemente a Hegel.

de Dios. El amor de Dios al «otro» no será otra cosa que la ampliación del amor de Dios a su igual. La consecuencia de ello es la divinización del mundo y del hombre: el que sabe que es amado eternamente por Dios pasa a ser el Hijo eterno de Dios. Por tanto, Dios depende de él tanto como él depende de Dios [19]. La parte de verdad que contiene esta concepción queda desvirtuada cuando la posibilidad de la diferenciación se fuerza en voluntad de síntesis: un Dios frente a otro ser no implica un Dios reduplicado. Es cierto que el amor de Dios Padre al mundo es el mismo amor que el amor a su Hijo único; pero esto no significa que el mundo se identifique con el Hijo ni éste con el mundo. Es cierto que los «amados de Dios» y los que corresponden a su amor se convierten en «hijos de Dios» (Rom 8,14). Pero no se convierten en el «Hijo único de Dios». Llegan a ser «hijos de Dios» porque el «Hijo único» está destinado a ser el «mayor en la multitud de hermanos». Para concebir la historia de la humanidad como una historia «en» Dios, es preciso mantener y subrayar la diferencia existente entre el proceso cósmico y el proceso intratrinitario.

Existe una posibilidad de integrar los elementos positivos del teísmo cristiano y del panteísmo cristiano, a condición de que no se interprete la libertad de Dios como mera arbitrariedad o la esencia de Dios como una ley natural. Las representaciones naturalistas de una substancia divina eternamente productiva (*natura naturans*) son tan inadecuadas como las imágenes del monarca celeste absolutista. Si la esencia de Dios es la bondad, la libertad de su voluntad se desenvuelve en la esfera del bien. Por eso cabe afirmar que «el mundo es una realidad buena, acorde con el amor de Dios, y no una realidad arbitraria» [20]. Eliminando en la no-

19. Así el Maestro Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von J. Quint*, München 1977, 185: «El Padre da a luz a su Hijo en el alma del mismo modo que le da a luz en la eternidad y no de otro modo. El Padre debe hacerlo, le guste o no. El Padre alumbra a su Hijo sin cesar, y es más: me alumbra a mí como a su Hijo y como al mismo Hijo. Aún más: me alumbra como a sí mismo y se alumbra como a mí mismo; y me alumbra a mí como a su ser y a su naturaleza». Ideas afines expresa Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann* I: «Yo sé que Dios no puede vivir un instante sin mí; si yo cayera en la nada, él quedaría menesteroso hasta desaparecer... Dios depende de mí tanto como yo de él; yo cuido de su esencia como él de la mía».

20. I. A. Dorner, o. c., 358: «El sentido sólo puede ser que Dios no creó, es decir, no dio realidad al no-ser desde la mera idea, desde la posibilidad, por desbordamiento —lo que implicaría imperfección y desarmonía o sufrimiento— ni para complementarse a sí mismo, ni forzado por su inteligencia creadora y su voluntad cósmica, sino desde la felicidad y la perfección de su amor y desde su voluntad libre, en la cual reside el *placer de la autocomunicación*. El universo es bueno, una obra que responde al amor de Dios, no un producto de la casualidad».

ción de «necesidad» el elemento de «forzosidad» y de coacción externa, hay que decir que la *necesidad* y la *libertad* coinciden en Dios como algo «natural»: es «natural» para Dios amar, pues no puede negarse a sí mismo. Es «natural» a Dios amar libremente, justo por ser Dios. Por eso es obvio concebir a Dios como amor que se comunica desde la eternidad. Esto no es «quedar prisionero de sí mismo», sino ser fiel a sí mismo.

Dios no se quiso sólo a sí mismo, sino que quiso también al mundo desde la eternidad, porque no sólo deseaba comunicarse a sí mismo sino comunicarse también al «otro». Por eso la idea del mundo está ya contenida en el amor que el Padre profesa al Hijo. El Hijo eterno de Dios guarda estrecha relación con la idea que Dios tiene del mundo. El *Logos* mediante el cual el Padre creó todas las cosas y sin cuyo concurso nada se hizo, es sólo *la otra cara del Hijo*. El Hijo es el *Logos*, la Palabra de cara al mundo. La Palabra es el *Hijo* de cara al Padre. El Padre pronuncia la Palabra eterna mediante el Espíritu y emite al Espíritu en el lenguaje eterno de la Palabra. El Padre crea el mundo mediante el Hijo-Logos eterno. Este es el mediador de la creación. Es el libertador de la creación. Dios ama a sus criaturas y las destina al reino de la libertad. Dios es la corona de la creación.

b) *La autolimitación de Dios*

Una segunda cuestión, apenas estudiada en la teología cristiana, pero muy viva en la tradición cabalística judía, es la idea de la creación *ad extra* o *ad intra*.

La teología cristiana ha distinguido netamente la acción de Dios *ad intra* de la acción *ad extra*, siguiendo el modelo del relato sacerdotal. Hay una vida interna de Dios que es autosuficiente. La creación es un acto de Dios trino dirigido hacia fuera. Hay que diferenciar, pues, de la vida interna de Dios una acción hacia fuera que tiene lugar en la creación, en la encarnación y en la redención. La vida interna de Dios es el fundamento de su acción hacia fuera, en cuanto que Dios sólo puede ser *causa mundi* si primero es *causa sui*. La formulación agustiniana fue decisiva para la doctrina de la iglesia occidental: «Opera trinitatis ad extra indivisa esse, tribus personis propria, salvo tamen earum ordine et discrimine». [21]

21. Agustín, *De trin.* XV, 1; 4,7, puso las bases para esta fórmula.

La objeción a estos supuestos es clara: ¿Cómo es posible que el Dios omnipotente y omnipresente posea un «fuera»? ¿Existe un *extra Deum* para esas obras *ad extra?* Si se parte de tal supuesto, hay que postular junto al ser eterno de Dios un ser no divino o anti-divino, igualmente eterno, que estaría «fuera». Pero esto ¿no choca con la esencia de Dios, concretamente con su omnipresencia?

Y si a la luz de la «creación desde el caos» o de la *creatio ex nihilo* hay que decir que se da un «dentro» y un «fuera» de Dios, y que Dios al crear «sale fuera de sí» y se comunica a lo otro, es preciso admitir autolimitación del Dios infinito y omnipresente que precede al acto creativo. Para crear el mundo «fuera» de su propio ser, el Dios infinito debe preparar un espacio a este ser finito. Pero, entonces, la creación en cuanto *opus ad extra* ¿no presupone una retracción de Dios para hacer sitio a ese «extra»?

Sólo un repliegue de Dios en sí mismo presta a la «nada» el espacio donde Dios pueda crear. Pero lo creado ¿es realmente un «otro» que existe «fuera de» Dios? ¿No hay que afirmar que lo creado «fuera de Dios» existe en Dios, es decir, en el espacio que Dios ha reservado en su omnipresencia? ¿No hay que afirmar, en consecuencia, que Dios ha creado «en sí» al mundo, que le ha brindado un tiempo en su eternidad, una finitud en su infinitud, un espacio en su omnipresencia y una libertad en su amor desinteresado?

Las relaciones trinitarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo son tan amplias que toda la creación puede encontrar en ellas espacio, tiempo y libertad. La creación en cuanto acción de Dios en la nada y en cuanto orden de Dios en el caos es un esquema masculino. La creación en cuanto acción de Dios en Dios y desde Dios debe calificarse de esquema femenino: Dios crea haciendo que surja *en él* un mundo: *Let it be.*

Isaak Luria ha desarrollado esta idea en su teoría del *zimzum*[22]. *Zimzum* significa propiamente «concentración» o «contracción», un repliegue interior. Luria pasa de la antigua doctrina sobre la concentración de Dios en el solo punto de su *shekhináh* en el templo a la doctrina de la concentración de Dios con miras a la creación del mundo. «La existencia del universo fue posible merced a un proceso de repliegue de Dios»: tal es su respuesta

22. Sigo aquí la espléndida exposición de la doctrina de Luria que hace Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Franckfurt 1967, 285s; *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*: (Eranos-Jahrbuch 1956) 87-119.

a la pregunta: si Dios «lo es todo», ¿cómo puede existir en este lugar concreto algo que no es Dios? ¿Cómo puede Dios crear de la nada si la nada no puede existir, porque el ser divino lo es todo y lo penetra todo? La respuesta de Luria es que Dios abre en su ser un espacio del que él se retira, «una especie de lugar místico primigenio» donde se hace presente con la creación y con la revelación. Así pues, el primer acto de la esencia infinita no fue un acto «hacia fuera» sino «hacia dentro», una «autolimitación de Dios desde sí mismo hacia sí mismo», como dice Gershom Scholem; una *passio* de Dios, no una *actio*. El primer acto no es un acto de revelación, sino un acto de ocultamiento; no de despliegue, sino de limitación de Dios. En un segundo acto Dios sale fuera de sí para llenar ese espacio primigenio que había dejado en franquía con el primer acto.

El proceso cósmico, por tanto, debe entenderse desde dos perspectivas: cada etapa del proceso creativo contiene una tensión entre la luz que se contrae en Dios y la luz que brota de él. Dicho de otro modo: a cada acto *ad extra* precede un acto *ad intra* que posibilita el «fuera». Así, Dios crea hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo. Crea en tanto que se repliega en sí mismo. La creación en el caos y desde la nada es al mismo tiempo una autohumillación de Dios en la propia impotencia. La creación es una obra de humildad divina y de ensimismamiento de Dios. Cuando Dios actúa creativamente, actúa sobre su propio ser. Su dentro y su fuera se corresponden entre sí como imágenes especulares. Su acción se funda en su pasión. Jakob Emden afirma justamente que la teoría del *zimzum* constituye el único intento serio que se ha hecho de elaborar teológicamente la idea de una «creación desde la nada» [23]. Sin necesidad de seguir las especulaciones de filosofía natural derivadas de ella, el pensamiento básico de esta teoría nos brinda ya la posibilidad de concebir el *mundo en Dios* sin incurrir en el panteísmo y de ver la historia de la autolimitación divina y la historia de la libertad humana en una relación recíproca constante.

23. J. Emden, *Mitpachath Sefarim*, Lemberg 1870, 82, cit. por Scholem, o. c., 442. Según la enseñanza rabínica, la «autohumillación» histórica de Dios comienza con la creación. Cf. P. Kuhn, *Gotteserniederung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968. Estas ideas fueron asimiladas por Nicolás de Cusa, Fr. Oetinger, A. von Oettingen y por E. Brunner. E. Brunner, *Dogmatik* II, Zürich 1950, 31: «*Pero esto significa que Dios no quiere ocupar él solo* el espacio del ser; quiere ceder su puesto a otro. Al hacerlo, *se limita a sí mismo*... Esta *kenosis*, que alcanza su punto crítico en la cruz de Cristo, comienza ya con la creación del mundo». Cf. también Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, o. c., 177: «Pero Dios suspende al mismo tiempo el acto de su existencia necesaria para poner un ser distinto de él en el lugar de aquella primera existencia».

La teoría de Luria sobre el *zimzum* forma parte de su doctrina de la *shekhináh* de Dios. La teología cristiana habla de una «inhabitación de Dios» en referencia al Espíritu santo. Con la infusión del Espíritu santo «en nuestros corazones» (Rom 5,3) y «en todo hombre» (Joel 2,28-32; Hech 2,17) comienza la nueva creación, la creación escatológica que concluirá cuando Dios lo «sea todo para todos» (1 Cor 15,28). Una vez concluida la creación, Dios habitará *en ella* y a la inversa, ella vivirá *de* Dios.

Si la fe cristiana vuelve la mirada a la «creación primera», descubre ya en ella la presencia del Espíritu santo como soplo creador. La fe cristiana no puede concebir una creación sin «espíritu». La creación se produce sólo por la virtud del Espíritu de Dios que se ha introducido en ella. La creación se esfumaría si Dios le retirara el Espíritu (Sal 104,29.30). Por eso toda la creación suspira y anhela la revelación de la libertad de los hijos de Dios. El Espíritu de Dios clama por la libertad redentora en la creación esclavizada (Rom 8,9s). «La realidad de la *creación mediante el Espíritu* se advierte en el esfuerzo, en la fuerza, en el impulso, en la tensión de la materia y en el ansia de todo ser vivo por la libertad». [24]

Aplicando estos fenómenos externos a las relaciones íntimas de la trinidad, hay que decir que el Padre, modificando su amor al Hijo, es decir, mediante una contracción del Espíritu, y el Hijo, modificando su respuesta al amor del Padre, es decir, mediante una inversión del Espíritu, han abierto el tiempo y la libertad para ese espacio donde el Padre se exterioriza creadoramente mediante el Hijo. Esta exteriorización significa para Dios un despojo, es decir, una autodeterminación con fines de autolimitación. El tiempo es una pausa de la eternidad, la finitud es un espacio en la infinitud y la libertad es una condescendencia del amor eterno. Dios se retrae para salir fuera de sí. La eternidad realiza un movimiento de inspiración para luego espirar el espíritu de vida.

La tradición teológica «aliancista» ha calificado este movimiento de «consejo trinitario» antes de crear el mundo, interpre-

24. Así se expresa Karl Marx, siguiendo a Jakob Böhme y anticipando la ontología del «todavía no» de Ernst Bloch en *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1935, 330: «Entre las propiedades innatas de la materia el movimiento es el primero y el más importante, no sólo en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino sobre todo como impulso, fuerza vital, tensión, como tortura o esfuerzo —para emplear la expresión de Jacok Böhme— de la materia».

tándolo como el pacto intratrinitario de Dios [25]. Pero no desarrolló expresamente sus implicaciones. En este pacto eterno de la trinidad en orden a la creación y a la glorificación se produce justamente esa autodeterminación del Padre, del Hijo y del Espíritu, esa autolimitación que abre un espacio a la creación y posibilita la libertad de la imagen no divina de Dios.

c) *Creación trinitaria*

¿Qué figura intratrinitaria ofrece la creación del mundo «desde Dios y en Dios»?

El Padre, amando al Hijo, se constituye en creador del mundo. Se constituye en creador porque ama al Hijo. Su amor comunicativo al igual se abre al «otro» y se hace creador, es decir, invita a una respuesta. Como el Padre crea el mundo en virtud de su amor eterno al Hijo, el mundo queda orientado por la voluntad eterna al bien, como expresión de su amor. El mundo es bueno, como Dios mismo es bueno. Por eso Dios se complace en él. Por eso puede esperar de su semejante, el hombre, la respuesta a su amor creador, para ser feliz no sólo eternamente con su Hijo, sino también temporalmente con el hombre. Si interpretamos la creación como mero *opus trinitatis indivisum ad extra*, sólo podremos partir de la *decisión* del Dios *uno*, sin poder especificar más el acto creador. Pero si tomamos como punto de partida las relaciones intratrinitarias de las personas divinas, resulta claro que el Padre crea «lo otro» en virtud de su amor al Hijo y que, por tanto, la creación no corresponde sólo a la voluntad, sino al amor eterno de Dios. Según la tradición agustiniana, la obra creadora, aun siendo un acto de toda la trinidad, es más «propia» del Padre. Frente a esta tradición hay que decir que la creación es un producto del amor del Padre y que luego se atribuye a toda la trinidad.

Si el Padre crea el mundo en virtud de su amor al *Hijo*, lo crea también *mediante él*. El Padre contempla el mundo en su Hijo eterno. Predestina a los hombres para que entren en comunión con el Hijo. Toda la creación está orientada al reino libre del Hijo. Así, el Hijo está predestinado desde la eternidad para ser la Palabra, el mediador de la creación. Si está predestinado

25. C. Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos itemque de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur*, Genève 1585.

a ser mediador, también lo estará a ser el «centro de la humanidad libre», a encarnarse y a ser guía y señor del reino de la libertad. La idea, trinitariamente necesaria, de la mediación creativa del Hijo está en correlación con la idea de la encarnación del Hijo de Dios y con la idea de la soberanía del hijo del hombre.

¿Se puede afirmar que el Hijo, predestinado a ser Palabra, es el arquetipo cósmico inmanente a Dios? Sí, en la línea del amor eterno, en tanto que el Hijo es eternamente la respuesta perfecta del amor comunicativo del Padre y, por tanto, el Padre alcanza el amor beatífico mediante el Hijo. Si el Padre crea el mundo en virtud de su amor al Hijo, el mundo se constituye en la felicidad del Padre y del Hijo en virtud de la respuesta amorosa de éste. Esto es lo que expresaba en el fondo la antigua doctrina de la «gloria de Dios» como fin de la creación. El gozo por la existencia libre, la dicha de la acción de gracias y de la alabanza de las criaturas indican la realización del fin de la creación, del deseo de autocomunicación de Dios. La creación alcanza su verdad y la imagen de Dios en la tierra obtiene su libertad en la comunión divina y en la correspondencia al amor generoso del Hijo al Padre. El Padre, pues, crea el mundo mediante el Hijo.

El Padre crea en virtud del *Espíritu santo*. No crea sólo —como hacen presumir las fórmulas del escrito sacerdotal— mediante la orden dictada al caos o, como dirá más tarde el Eclesiástico, *de la nada*. Lo crea con las fuerzas y las energías de su propio Espíritu. Las fuerzas y las energías del Espíritu santo lanzan un puente entre el creador y la criatura, entre el agente y la acción, entre el artífice y la obra. La creación no cobra por eso una naturaleza divina, pero entra en el radio de acción del Espíritu y participa en la vida interna de la trinidad. La doctrina trinitaria puede acoger perfectamente los elementos positivos de la idea de creación como «obra» de Dios o como «desbordamiento» (emanación) de Dios. El Espíritu santo «es derramado». La pneumatología echa mano de la metáfora de la «emanación». Por eso no es correcto polemizar constantemente, dentro de la concepción cristiana, contra la doctrina neoplatónica de la emanación. La *creación por la virtud del Espíritu* se halla en estrecha relación con el creador, como la acción lo está con el agente y la obra con el artífice. Pero el mundo no es «engendrado» por Dios, como el Hijo, que es de la misma esencia que el Padre. Esta situación intermedia entre la creación y la generación se expresa con la imagen de la «efusión» de las fuerzas del Espíritu creador. Este Espíritu es el soplo vivificante de Dios que lo llena todo con *su vida*. La creación «desde Dios y en Dios» presenta

el siguiente orden trinitario: el *Padre* crea el mundo, movido de su amor eterno, mediante el *Hijo*, a fin de obtener la respuesta temporal a su amor, en virtud del *Espíritu santo* que une lo que es heterogéneo.

En la creación, la actividad tiene su punto de origen en el Padre. Pero habida cuenta de que el Hijo participa como Palabra y el Espíritu como fuerza, cada cual a su modo aunque en igual medida, la creación debe tribuirse al Dios trino en bloque. Gracias al amor creador, Dios se une con el elemento heterogéneo de la creación y le confiere espacio, tiempo y libertad en su vida infinita.

3. *La encarnación del Hijo*

Sin entrar en una exposición completa de la cristología, abordamos en este apartado únicamente aquellas cuestiones de la doctrina de la encarnación que hacen referencia al concepto de Dios.

a) *Cur Deus homo?*

También en la cristología se formula una pregunta fundamental: la encarnación ¿es un acto *arbitrario* o *necesario*? ¿Se funda en la voluntad o en la esencia de Dios?

La tradición dogmática ha dado dos respuestas:

a) La encarnación del Hijo de Dios fue necesaria para reconciliar al hombre pecador.[26]

b) La encarnación del Hijo de Dios estuvo en la mente de Dios desde la eternidad juntamente con la idea de la creación del mundo, pero con prioridad de rango sobre esta segunda idea, ya que la creación del mundo representa el marco exterior y la preparación de la encarnación del Hijo.[27]

26. La liturgia romana de la vigilia de pascua se expresa en los siguientes términos extremadamente problemáticos:

O certe necessarium Adae peccatum
quod Christi morte deletum est.
O felix culpa, quae talem ac tantum
meruit habere Redemptorem.

27. Cf. I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* II/1, Berlin 1880, 422s.

En el primer caso, la encarnación es una «medida de urgencia» que Dios adopta para remediar la condición pecaminosa del mundo. En el segundo caso tiene su origen en el amor eternamente comunicativo de Dios.

En el primer caso, la encarnación aparece como el presupuesto funcional para el sacrificio reconciliatorio de la cruz. No posee un significado propio. Por eso el nexo humano-divino realizado en Cristo se disuelve una vez realizada la reconciliación y eliminada la culpa con todas sus consecuencias. En el segundo caso, la encarnación del Hijo viene a completar la creación inicial mediante el nexo humano-divino realizado en Cristo, el Hijo, y mediante la fraternidad que él instituye entre los creyentes. La encarnación del Hijo representa entonces el fundamento de la nueva creación [28]. La teología planteó a veces este tema con la siguiente pregunta especulativa: el Hijo de Dios ¿se habría encarnado si el género humano no hubiera pecado? [29]

Si se considera la encarnación del Hijo como mero presupuesto funcional para el sacrificio expiatorio que el pecado hizo necesario, hay que decir que es una expresión de la voluntad salvífica de Dios *ad extra*. Afecta sólo a las relaciones de Dios con el mundo y no a las relaciones divinas como tales. Dios puede salvar a los pecadores mediante el envío de su Hijo, mas no está obligado a hacerlo. Su propia esencia queda intacta después de realizada la misión del Salvador. La esencia divina no sufrió con el pecado del hombre y no gana nada con la reconciliación del mundo. Una vez que el Hijo hecho hombre ha llevado a cabo la reconciliación del mundo con Dios, él mismo está de más. Su papel intermediario entre el Dios perdonador y el hombre culpable no tiene ya razón de ser. Así se desprende del concepto mismo de mediador, que de otro modo generaría un elemento perturbador. En una creación rescatada, purificada del pecado y liberada de la muerte, el Dios-hombre no tiene sitio. El fallo de toda cristología funcional y meramente soteriológica se hace patente en la autodisolución del Dios-hombre [30]. Esta objeción afecta a aquella concepción de la iglesia antigua según la cual Dios se hace hombre para que los hombres seamos divinizados, como afecta también a las modernas cristologías de la «sustitución». La

28. Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, o. c., 89.
29. J. Müller, *Ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, ween das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre? Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, ed. J. Wirsching, Gütersloh 1968.
30. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, o. c., 248s, con la crítica a Calvino, a A. A. van Uler y a D. Sölle.

encarnación del Hijo representa algo más que un simple medio para alcanzar un fin. La cristología es algo más que el presupuesto de la soteriología.

Aunque se toma pie del pecado del hombre para mostrar la necesidad de la reconciliación divina y esperar la venida del reconciliador divino, hay que considerar el abismo de la miseria humana para medir todo el alcance de la gracia de *Dios*.

Cuando el ser amado se encuentra en estado miserable, el *amor* cobra la figura de misericordia; pero el amor es anterior a esta figura de la misericordia hacia el amado. La miseria del ser amado constituye sólo la ocasión (*occasio*), no la causa del amor. La miseria mueve al amor a salvar al miserable, pero la pasión interior y el interés del amor tiene la precedencia. Por eso el amor no puede dejar de amar una vez remediado el estado de miseria del ser amado. Finalmente, el amor no puede contentarse con superar el pecado. Sólo alcanza su meta después de superar las condiciones que hacen posible el pecado. El amor no sólo quiere superar la muerte del ser amado, sino también su mortalidad, para estar con él eternamente y tenerle consigo para siempre.

Esto significa, en su aplicación a la *cristología*, que la encarnación del Hijo es la comunicación perfecta del Dios trino al mundo. El pecado y la muerte que corrompen el mundo y esclavizan al hombre son los responsables de que el Hijo humanado tuviera que adoptar desde el pesebre a la cruz la figura de siervo para curar con sus sufrimientos y salvar con su muerte al mundo y a la humanidad.

Pablo hace notar que Cristo no sólo «fue entregado por nuestros delitos», sino que «fue resucitado para nuestra rehabilitación» (Rom 4,25). Si Cristo reconcilió a los pecadores con Dios mediante la cruz, mediante la resurrección crea la rehabilitación, la nueva vida, la nueva criatura. La rehabilitación del pecador es algo más que el mero perdón de los pecados, porque introduce en la nueva vida: «Donde proliferó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Pablo expresa así la desproporción existente entre el pecado y la gracia, y la *plusvalía* de ésta. Este excedente de la gracia sobre el mero perdón de los pecados y de la reconciliación de los pecadores representa la fuerza de la nueva creación, que viene a perfeccionar la creación inicial [31]. De aquí se

31. P. Ricoeur ha subrayado este punto en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 393s.

sigue que el Hijo de Dios no se hizo hombre solamente para expiar el pecado, sino principalmente para perfeccionar la creación. Por tanto, «el Hijo de Dios se habría humanado aunque el género humano no hubiera sucumbido al pecado». Así habría que contestar a aquella pregunta hipotética.

Pero ¿qué relación existe entre la creación del mundo y la encarnación? La creación del mundo culmina en la creación del hombre «a imagen de Dios» (Gén 1,26s; Sal 8) [32]. Estos pasajes deben entenderse como una predestinación *y* como una promesa. Si Cristo es la encarnación del Hijo y su aparición se interpreta como presencia del Hijo de Dios humanado, hay que decir que en Cristo se cumple la promesa hecha en la creación del hombre como «imagen del Dios invisible». Él es el «hombre auténtico» en este mundo perdido e inhumano [33]. Por eso los hombres hallan en la comunión con él la verdad del ser humano. Así pues, la encarnación del Hijo posee un significado en sí misma.

Y esto nos brinda un segundo elemento en la idea de creación trinitaria: el *Hijo* es la *Palabra* mediante la cual el Padre crea el mundo. El Hijo es la *imagen* de Dios que el Padre propondrá como modelo a los hombres. El Hijo representa para los hombres el verdadero icono de Dios. Por eso la creación inicial queda abierta, aguardando la aparición «del hombre», del verdadero hombre, del hombre hecho a la medida de Dios, de la imagen de Dios. Estos aspectos se expresan en los títulos neotestamentarios de Cristo: «copia», «imagen», «reflejo de Dios». Porque el Hijo es el *ejemplar* divino para los hombres, puede convertirse en «el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8,29). El que se asemeja al modelo del Hijo alcanza la plenitud de su ser humano y realiza en sí la promesa divina.

Pero si el mundo de Dios está orientado al hombre y si la encarnación del Hijo lleva a su cumplimiento esta orientación de lo creado, entonces la encarnación precede intencionalmente a la creación del mundo. Entonces la conversión en *eikon* creado de Dios constituye una cualificación eterna del Hijo del Padre. En este sentido el Hijo es el Logos de la creación. La creación del mundo y la encarnación intervienen así profundamente en las relaciones intratrinitarias. El sentido de este proceso puede aclararse una vez más a la luz de la vida de amor:

32. J. Jervell, *Imago Dei, Gen. 1, 26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Gottingen 1960.
33. J. Moltmann, *El hombre*, Salamanca [3]1980.

La encarnación del Hijo no es un hecho indiferente a Dios ni una acción necesaria a la divinidad. Si Dios es amor, es obvio que la comunicación amorosa no se realizará sólo hacia el igual, sino hacia el «otro». En relación con este «otro» el amor viene a ser un *amor creador.* Pero el *amor comunicativo* se convierte en *amor bienaventurado* mediante la *respuesta amorosa.* Por eso el Padre es feliz con la respuesta eterna que el Hijo da a su amor. Si extiende al otro por vía creativa este amor al Hijo, querrá gozar también de la felicidad consiguiente a la respuesta del otro. Pero esta respuesta amorosa es una respuesta libre. Cuando el Hijo se hace «hombre», es decir, «imagen de Dios», comunica su amor-respuesta a aquellos que son llamados a la existencia humana, es decir, a la similitud divina; los introduce en su relación filial y comparte con ellos su propia libertad trascendente al mundo. Así, el Hijo humanado glorifica al Padre en el mundo y transforma a la criatura humana en imagen de Dios. Esto supone el perdón de los pecados y la reconciliación de los pecadores mediante la muerte de Cristo, y la liberación de los hombres en virtud de su soberanía universal. Pero la reconciliación y la liberación por Cristo persiguen la «conformidad» con la «imagen del Hijo» y, por tanto, el cumplimiento último de la obra creadora.

b) *La* kenosis *de Dios*

Hay que preguntar de nuevo si la encarnación del Hijo constituye un acto de Dios *ad extra* o si implica un proceso intratrinitario. Si la encarnación del Hijo adquiere su verdadero sentido en la realidad humana del Hijo, esto significa que la encarnación pone de manifiesto la *humanidad real de Dios* [34]. No se trata de lenguaje antropomórfico, sino de algo que afecta a la divinidad como tal.

La encarnación realiza esa autohumillación de Dios que hemos mencionado a propósito de la doctrina sobre la *creación del mundo.* Dios llama a la existencia otra realidad, limitándose a sí mismo. Dios abdica de su omnipotencia para dar lugar a su imagen, al hombre. Dios hace que el mundo exista en su eternidad. La *kenosis* de Dios, que comienza con la creación del mundo, alcanza su figura última en la encarnación del Hijo.

34. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung,* Tübingen 1971, ha expuesto este punto en forma impresionante.

Pero también hemos hablado de las autohumillaciones de Dios a propósito de las *inhabitaciones históricas* del Espíritu y de la sabiduría de Dios. Dios participa en el destino del hombre por medio de su *shekhináh* y hace suyo el sufrimiento del pueblo. Y, a la inversa, los hombres participan en su vida y en su voluntad mediante sus inhabitaciones: aman con el amor de Dios y sufren con el sufrimiento de Dios [35]. El Dios que se hace presente en sus inhabitaciones es identificable en el Hijo humanado, que desde el mundo sale al encuentro del Padre. El Dios trino se coloca en una situación limitada, finita, en virtud de la encarnación del Hijo. No sólo se amolda a esta realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna. Así pasa a ser el *Dios humano.*

Si es este el sentido que subyace en la encarnación del Hijo, la autohumillación de Dios se consuma en la pasión y en la muerte de Jesús, el Hijo. También esta doctrina implica un proceso interno: Dios no sólo participa en la finitud del hombre, sino también en su situación de pecado y de alejamiento de Dios. No sólo participa en esta situación, sino que la acoge y hace de ella una parte de su propia vida eterna. La *kenosis* se realiza en la cruz. Sirve sin duda para la reconciliación y la redención del hombre, pero significa también que Dios se hace *solidario* hasta la muerte y más allá de ella. La encarnación del Hijo no es un acto pasajero, sino que permanece eternamente. No existe otro Dios que el Dios hecho hombre, humano, solidario.

La *encarnación* hacia *fuera* presupone la autohumillación hacia *dentro*. Por eso la encarnación afecta a las relaciones íntimas de la trinidad.

También esto puede ilustrarse con la imagen del amor: el amor que se comunica a sí mismo necesita de una respuesta para ser feliz. Pero el Padre sólo puede esperar de su imagen y semejanza en el mundo una respuesta libre. Para hacerla posible, el amor debe abrir un espacio de libertad al amado. El amor debe aguardar con paciencia esa respuesta. No puede imponerla por la fuerza. Dios se limita y se despoja para hacer posible la libertad y el amor correspondido libremente. Dios abdica de su omnipotencia porque confía en la respuesta libre del hombre.

Dios sale al encuentro del hombre, no en forma «divina», sino en forma «humana», mediante el Hijo humanado y crucificado. Esto significa una *limitación* desde la perspectiva de la *omnipo-*

35. J. Moltmann, *El Dios crucificado, o. c.*, 26s.

tencia de Dios. Pero a la luz de la bondad de Dios significa una apertura. Su fuerza aumenta en la debilidad. La doctrina tradicional de la *kenosis* de Dios sólo ha visto un lado de la autolimitación, del autodespojo y de la autohumillación de Dios. Ha olvidado el otro lado: las limitaciones de Dios *ad intra* son aperturas *ad extra*: Dios nunca es más «grande» que cuando se humilla. Nunca es más espléndido que cuando se reduce a la impotencia. Nunca es más divino que cuando se hace hombre.

c) *El Hijo único, hermano mayor*

El doble significado de la filiación de Jesús hacia dentro y hacia fuera, para Dios y para los hombres, encuentra su mejor expresión en la doble fórmula de «Hijo único» (μονογενής) y de «Primogénito» (πρωτότοκος).[36]

El «Hijo único» es el Hijo propio, eterno, del Padre. De él se dice que el Padre lo envía al mundo, que lo entrega a la cruz «en favor de todos», que lo resucita y lo eleva al cielo. El «Hijo único» constituye una categoría de exclusividad. Sólo el Hijo único es entregado y glorificado en favor de los hombres.

El «Primogénito» significa, en cambio, el primero en la serie de hermanos y hermanas. Lo que hace y padece el Hijo único es *irrepetible*. Lo que hace y padece el Hermano mayor es el *comienzo* del proceso en una comunidad abierta.

La doctrina dogmática sobre las dos naturalezas habla de la «divinidad de Cristo», refiriéndose a lo que es exclusivo del «Hijo único», y de la «humanidad de Cristo», refiriéndose a lo que es Jesús como «Hermano mayor». Porque no se trata de dos naturalezas diversas metafísicamente en la única persona de Jesucristo, sino de la relación originaria exclusiva con el Padre y de la relación común inclusiva con sus muchos hermanos y hermanas. Su relación con Dios es la relación del hijo propio con su padre. Su relación con el mundo es la del hermano mayor (Rom 8,29) con el resto de los hermanos y con todas las criaturas (Col 1,15). No se da la fraternidad de Cristo sin su filiación. Pero su filiación tampoco se da nunca sin fraternidad.[37]

36. Hago mías las ideas expuestas por H.-G. Geyer, *Anfänge zum Begriff der Versöhnung*: EvTh 38 (1978) 235s, esp. 247s. Cf. también C. F. D. Moule, *The origin of christology*, Cambridge 1977, esp. su concepto de «corporate Christ».

37. Tal es el núcleo del magnífico pensamiento cristológico de la Confesión de fe de la iglesia presbiteriana reformada en Cuba, 1977, en art. I,

¿Qué significa primogénito o hermano mayor? En referencia al concepto de *eikon*, significa que el Hijo único del Padre es al mismo tiempo *prototipo* para los hermanos y las hermanas que participan de su comunión con el Padre y que llegan a ser con él herederos del reino futuro. Pero significa también, como se desprende de la conexión con el concepto de «conformidad», que el Hijo único del Padre es el *guía* de la salvación y de la libertad para los hermanos y las hermanas que le siguen. La conformidad no se refiere sólo al ser de Jesucristo, sino también al proceso de su pasión y de su glorificación. Los creyentes entran a participar en los sufrimientos de Cristo y quedan marcados por el signo de la cruz. Y tienen esperanza de compartir la glorificación del cuerpo de Cristo (Flp 3,21). Por eso se puede hablar lo mismo de «nuestro hermano crucificado» o de «nuestro hermano resucitado». Se trata de la forma global de existencia vivida y marcada por Jesucristo.

No hay una comunión con Jesús, el Hijo, si no es a la vez una comunión con Jesús, el *hermano*. La comunión con Jesús, el *hermano*, es la comunión con «el más humilde de sus hermanos» (Mt 25). La comunión con Jesús, el hermano, significa finalmente la espera con toda la creación esclavizada, que «aguarda impaciente a que se revele lo que es ser hijos de Dios» (Rom 8,19.21), y la vivencia del «rescate de nuestro ser» (Rom 8,23).

d) *Encarnación trinitaria*

El Dios trino participa plenamente en la encarnación del Hijo. Mediante este misterio Dios cumple la promesa implícita en la creación del hombre «a imagen y semejanza» suya. Al humanarse el Hijo, Dios se abaja y acepta la condición humana, precaria e insegura, y hace de ella una parte de su vida eterna. El Hijo único, al encarnarse, pasa a ser el mayor de la multitud de hermanos y hermanas, que encuentran así un padre y se sienten libres para rescatar a su vez la creación esclavizada.

La encarnación del Hijo brinda al *Padre* un doble partícipe de su amor: el Hijo y la imagen y semejanza. El Padre encuentra en ellos dos tipos de respuesta a su amor: la respuesta infalible

1.01: «La iglesia cree en Jesucristo, "Hijo de Dios", nuestro "hermano mayor"». Cf. también art. 1.A.06, 1.C.03, 1.C.07. Esta iglesia proclama que Jesucristo es el hijo de Dios humanado y nuestro hermano resucitado. Confiesa así en la Cuba socialista que el amor sacrificial y solidario es una «necesidad» divina y humana al mismo tiempo.

del Hijo y la respuesta libre de la imagen; la respuesta única del Hijo y la múltiple de los hermanos y hermanas del Hijo. Así, el Padre gana en riqueza y en felicidad.

El Hijo, por su privilegio de *eikon*, pasa a ser el hermano mayor en la multitud de hermanos. Inicia así sus relaciones filiales con el Padre en favor de sus hermanos y hermanas, acoge a éstos en su libertad divina y los hace participar en su soberanía sobre el mundo. Los hombres pasan a ser hijos adoptivos e hijas adoptivas del Padre por su comunión con el Hijo único.

La encarnación del Hijo supone la «apertura» de la *trinidad*: el Padre del Hijo se transforma en Padre del nuevo género humano, libre y solidario. Gracias a la fraternidad del Hijo, los hijos de Dios participan en las relaciones trinitarias del Hijo, del Padre y del Espíritu. Al existir como hombres y en el mundo, existen «en Dios» y Dios existe «en ellos».

4. *La transfiguración, obra del Espíritu*

También en este epígrafe nos ceñimos a las cuestiones —en este caso, de pneumatología— que hacen referencia a la noción de Dios. Pero será necesario para ello aclarar algunas ideas básicas sobre el Espíritu santo y su acción.

a) *La resurrección y la infusión del Espíritu*

Según los evangelios, la acción del Espíritu en el período prepascual se limita exclusivamente a la persona de Jesús [38]. Jesús predica y actúa por la fuerza del Espíritu, pero éste no se comunica a los discípulos. Los discípulos sólo reciben el Espíritu de Dios con posterioridad y a raíz de la pascua. Por eso leemos en Jn 7,39: «Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado». Esto mismo se da a entender en el relato del bautismo: Jesús es el único bautizado dentro del grupo de discípulos prepascuales. Pero después de pascua los discípulos bautizan a todos los creyentes. El bautismo se realiza en el nombre del Es-

38. Cf. F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes*, en *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, ed. Cl. Heitmann/H. Mühlen, Hamburgo/München 1974, 131s; E. Schweizer, *El Espíritu santo*, Salamanca (en preparación); Id., art. πνευμα en ThWNT VI, 373-453; G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977.

píritu santo. El bautismo presupone su presencia: en Jesús durante su vida mortal y en su comunidad después de la resurrección.

A la infusión universal del Espíritu precede la resurrección del Crucificado. Con este hecho comienza la era escatológica. En los acontecimientos de pentecostés (Hech 2) se realiza, según Lucas, las predicciones del profeta Joel (Jl 2). Pablo dio una interpretación cristológica de estos hechos. Jesús fue resucitado «por el Espíritu» (Rom 8,11). El Espíritu es el poder de Dios capaz de resucitar a los muertos (1 Cor 6,14). Es la fuerza divina de la nueva creación. Si Jesús fue resucitado *por* el Espíritu, es claro que resucitó *en* el Espíritu. El Resucitado, en su condición de «último Adán», es un «espíritu de vida» (1 Cor 15,45). De ahí la fórmula de identificación: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). La fórmula expresa el giro en virtud del cual Jesús, después de ser objeto de la acción del Espíritu, pasa a ser sujeto del envío del Espíritu a la comunidad. El Resucitado derrama el Espíritu santo y envía a los discípulos con el mandato de su Padre al mundo (Jn 20,21s). Dios derrama el Espíritu santo por medio del Resucitado (Tit 3,5s).

El nuevo testamento califica al Espíritu como *Espíritu de Dios* (Rom 8,9.14; 1 Cor 2,11.14). El Espíritu «procede del Padre», «viene del Padre», «es enviado por el Padre» (Jn 15,26; 14,26; 1 Jn 4,1) [39]. Pero le llama también «Espíritu de Cristo», «Espíritu del Señor» o «Espíritu de su Hijo» (Flp 1,19; 2 Cor 3,17; Gál 4,6). Por eso, a la luz del acontecimiento escatológico de la *resurrección de Cristo* y de la experiencia del Espíritu, hay que hablar del Espíritu santo en términos trinitarios. Pero esto no prejuzga aún nada sobre la personalidad del Espíritu. Según que esté ligado al Padre o al Hijo, podrá significar fuerza, poder, energía que dimana de Dios o de Cristo.

Si la resurrección de Cristo es la primera «obra» escatológica del Espíritu, ¿cómo hay que entender la resurrección de Cristo? Cristo es despertado de la muerte para vivir la vida de Dios. Esto es lo que significa la palabra «resurrección». Pero significa también la *transfiguración* de Jesús humillado y crucificado en el ser glorioso de Dios [40]. Transfiguración quiere decir iluminación y transformación al mismo tiempo.

39. Cf. H. Schlier, *Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, en *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, o. c., 118s.

40. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu*, 138s: «La gloria de Jesús y la fiesta perpetua». H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* I, Einsiedeln 1961.

El relato de los sinópticos sobre la transfiguración describe lo que significa la *iluminación* (Mc 9,2-9; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36). Lo acontecido en el monte debe entenderse como una prehistoria de la experiencia pascual de los discípulos. La glorificación de Jesús en presencia de Dios aparece relatada al estilo de una teofanía: su figura comienza a resplandecer con una luz supraterrena.

Pablo (Flp 3, 21) explica lo que significa la *transfiguración* cuando dice que «él transformará la bajeza de nuestro ser reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo». Se trata de un cambio de *figura*: de figura miserable, marcada por el pecado y la muerte, a la figura gloriosa, rescatada del pecado y de la muerte, marcada por la vitalidad de Dios. Por eso la resurrección debe entenderse como metamorfosis corpórea de Cristo. Ya la idea veterotestamentaria de la resurrección de los muertos se opone a todo tipo de espiritualización. La «obra» escatológica del Espíritu santo en la resurrección corporal, la iluminación y la transformación de la existencia corporal. El Espíritu santo actúa apoyándose en esta humanidad. El Hermano mayor, una vez transformado, transmuta a su vez corporalmente a sus hermanos y hermanas, que se verán revestidos de una figura semejante a él.

La resurrección de Cristo se expresa también con el vocablo *glorificación*, especialmente en Juan: la resurrección de Jesús es su glorificación en una doble modalidad: Jesús es constituido señor de la incipiente soberanía de Dios y pasa a ser el «Señor de la gloria futura» de Dios (1 Cor 2,8). Por eso el rostro de Cristo irradia ya la gloria de Dios e ilumina los corazones de los hombres, como la luz iluminó las tinieblas en el primer día de la creación (2 Cor 4,6). Dios Padre glorifica a Cristo, el Hijo, resucitándole, y a la inversa, el Hijo glorifica al Padre con su obediencia y su entrega. El acontecimiento de esta glorificación recíproca es obra del Espíritu santo.

b) *El inicio de la gloria*

Con la resurrección, la iluminación, la transformación y la glorificación comienza la *infusión general del Espíritu santo* «sobre todo hombre». El cristianismo interpretó y sigue interpretando esta experiencia en sentido escatológico. El Espíritu es sólo la «primacía» especial (Rom 8,23) y la «garantía» (2 Cor 1,22) de la gloria futura que llena el universo. El Espíritu nos hace vivir lo que aún está ausente. El Espíritu anticipa lo que será en el futuro. Con el Espíritu comienza la era final. La *era*

mesiánica nace cuando las fuerzas y las energías del Espíritu de Dios fluyen a todos los hombres y los vivifica para siempre. Por eso la acción del Espíritu suscita la renovación de la vida, la nueva obediencia y la nueva comunidad de los hombres. La libertad ilimitada, el gozo desbordante y el amor inagotable son notas características de la vivencia escatológica del Espíritu. El Espíritu hace cantar el «cántico nuevo».

La experiencia del Espíritu no distancia a los agraciados del «resto del mundo» [41]. La experiencia que ellos viven los hace más solidarios con los demás. Porque lo que ellos viven es —*pars pro toto*— el inicio del futuro del mundo. La experiencia del Espíritu implica la presencia plena del Espíritu, pero esta presencia es la presencia de la gloria futura que llena los tiempos, no la presencia de la eternidad que liquida el tiempo perecedero. Por eso esta experiencia no aparta a los hombres del tiempo, sino que los abre para el futuro temporal.

Finalmente, la experiencia del Espíritu *santo*, a diferencia de las formas de espiritualización y sublimación, es siempre una experiencia corporal. Esta experiencia da comienzo al «rescate del cuerpo» (Rom 8,23) y no a su represión ni a su explotación [42]. La experiencia del Espíritu introduce a los afectados en un acontecimiento germinal, abierto a la futura libertad de toda la creación y, por tanto, aún por realizarse. La experiencia del Espíritu da comienzo al perfeccionamiento de la creación del hombre y de todas las cosas como lugar y patria del Dios trino. La *inhabitación del Espíritu*, bien sea en el corazón, en la comunidad o en la nueva creación, hace sentirse a Dios más cómodo en su propio mundo.

c) *El Espíritu como sujeto*

El Espíritu santo ¿es una fuerza de Dios Padre e Hijo, una fuerza dinámica, o debe concebirse como una persona divina como el Padre y el Hijo?

Exegéticamente hay que afirmar que «Pablo no da pie a una personalización del Espíritu» y que en los escritos joaneos se inicia lentamente la idea de la personalidad del Espíritu [43]. Pero

41. E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit*, en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 211s, esp. 232s.
42. K. A. Bauer, *Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes*, Gütersloh 1971.
43. Cf. Hahn, *o. c.*, 143s.

la cuestión de la naturaleza dinámica o personal del Espíritu no constituye un problema sobre su esencia, sino un problema sobre el modo de expresar su acción. Cuando se habla de *Espíritu de Dios* o de *Espíritu de Cristo*, se hace referencia a una fuerza o a un poder cuyo sujeto es Dios o Cristo. ¿Hay afirmaciones que apoyan el postulado del Espíritu santo como un sujeto de actos independientes? El Espíritu santo ¿es sujeto de acciones que influyen sobre el Hijo y el Padre? Sólo en esta perspectiva estaría justificado calificar al Espíritu santo como persona divina.

Lo que acabamos de interpretar como obra escatológica del Espíritu santo no sólo posee esta faceta del rescate y el perfeccionamiento del mundo, hasta convertirlo en patria de Dios, sino también la otra faceta de la *glorificación* de Jesús como Señor y de la glorificación del Padre por él (Flp 2,10-11). El Espíritu santo, renovando a los hombres, animando la nueva comunidad solidaria y rescatando al cuerpo de la muerte, glorifica al Señor resucitado y a través de él al Padre [44]. Esta glorificación del Padre mediante el Hijo en el Espíritu constituye la plenitud de la creación. La felicidad perfecta de ésta se expresa en el júbilo eterno («a él la gloria por los siglos de los siglos», Ap 1,6). Tal es la *fiesta eterna* del cielo y de la tierra con Dios, autor de su felicidad perfecta. El Espíritu santo glorifica a Jesús, el Hijo, y mediante él a Dios Padre. Lo hace a través de los hombres y de las cosas que él informa, transforma y transfigura. Así los hombres y las cosas son asumidos en la glorificación intratrinitaria del Hijo y del Padre por el Espíritu. Y quedan unificados con Dios y en Dios.

Si la glorificación del Hijo y del Padre procede activamente del Espíritu, también la *unificación de Dios* viene de él. Me refiero a la unificación del Hijo con el Padre y del Padre con el Hijo, pero también a la unificación de los hombres con Dios en Dios (Jn 17,21).

El Espíritu es el Dios *glorificador*. El Espíritu es el Dios *unificador*. En este sentido el Espíritu no es una *fuerza* que procede del Padre o del Hijo, sino un sujeto cuya actividad confiere al Hijo y al Padre su gloria y su unificación y les tributa la alabanza de todas las criaturas y del mundo, su patria eterna. Si el Espíritu santo es el *sujeto* que glorifica al Padre y al Hijo y unifica al Padre y al Hijo, la «cuestión exegética» puede hallar solución, ya que también Pablo concibe al Espíritu santo como centro de actos, es decir, como «persona».

44. J. Moltmann, *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 107-124.

d) *Glorificación trinitaria*

¿Qué figura ofrece la trinidad en la acción del Espíritu santo? Puede distinguirse un doble ordenamiento trinitario:

1) Al *infundirse* el Espíritu a los hombres, el Espíritu viene *del Padre por medio del Hijo*. Por eso se le denomina *Espíritu de Dios* y *Espíritu de Cristo*, Espíritu del Padre y Espíritu de su Hijo. El Espíritu procede del Padre. El Padre lo envía. El Hijo suplica el envío del Espíritu. El Hijo es el intermediario del Espíritu. Y lo cualifica como Espíritu de filiación. No hace falta abordar aquí el problema dogmático «del Hijo y del Espíritu». Basta con reconocer en los testimonios bíblicos las estructuras en las que se produce la venida y la acción del Espíritu santo. Lo diferencial y lo común del Padre con el Hijo afecta también a la concepción de la acción del Espíritu.

2) Pero la *glorificación* por el Espíritu sugiere un orden inverso en la trinidad. En la glorificación, la alabanza y la unidad llegan *desde el Espíritu al Padre a través del Hijo*. Aquí toda la actividad procede del Espíritu. Él es autor de la nueva creación. Él lleva a cabo la glorificación de Dios mediante la alabanza y el testimonio de la nueva creación. Él brinda al Padre celestial el gozo en la tierra que le hará finalmente feliz. El Padre recibe el honor y la gloria por medio del Espíritu, y también la unión con el mundo. Gracias al Espíritu «tenemos acceso al Padre» por medio de Cristo (Ef 2,18). [45]

Para expresar en imagen ambos órdenes trinitarios, presentes en el testimonio bíblico, podemos decir que en el *primero* se abre la trinidad con el envío del Espíritu. Se abre al mundo, al tiempo, a la renovación y a la unificación de todo lo creado. En el *segundo*, el movimiento se invierte: todos los hombres vuelven a Dios, al ser transfigurado el mundo por el Espíritu, y se dirigen al Padre movidos del Espíritu y por medio del Hijo. Con la glorificación, obra del Espíritu, los mundos y los tiempos, los hombres y las cosas confluyen en el Padre para formar *su mundo*.

El movimiento trinitario del envío del Espíritu por el Padre mediante el Hijo puede considerarse como una «obra hacia fuera», aunque presupone cambios internos en la trinidad que dan

45. G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der ortodoxen Tradition*, en *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, o. c., 214s, esp. 217s. Cf. también *Hijo y Espíritu. El problema de la ortodoxia*: Concilium 148/15 (1979) 170s, con aportaciones de D. Ritschl, M. Fahey y Th. Stylianopoulos.

lugar a este movimiento [46]. El movimiento trinitario de recogimiento del Espíritu en el Padre por medio del Hijo es una «obra hacia dentro», un movimiento en el seno de la trinidad, pero donde entra toda la creación en virtud de la apertura trinitaria con el envío del Espíritu. Todas las cosas se someten a Cristo y toda lengua le confiesa como Señor... para gloria del Padre. Todos los hombres y todas las cosas participan entonces en la «vida intratrinitaria» de Dios. Sintonizan con el amor correspondiente del Hijo y alegran el amor bienaventurado del Padre. Entonces Dios trino se aclimata al mundo, su patria, y el mundo se nutre de su gloria inagotable [47]. Tal es la fiesta eterna del cielo y de la tierra. Tal es la danza de los redimidos. Tal es la «risa del universo» [48]. Todo rima entonces con el cántico de la sabiduría: «Ya era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia: jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hombres» (Prov 8,30s).

46. Cf. cap. 2: La pasión de Dios.
47. I. A. Dorner, *Unveränderlichkeit*, o. c., 361: «Así se produce en el plano de la historia temporal y de la criatura libre algo valioso para Dios conforme a su juicio absoluto, una satisfacción para la conciencia divina, que había proyectado darse un gozo que no podía procurarse por sí mismo y sin el mundo... Cuando un día resuenen las alabanzas... (Ap 19,6; 213), aquello será también para Dios un cántico nuevo; el cántico que escucha desde la eternidad por su presciencia y por sus designios eternos no es el mismo que escuchará en la fiesta de la consumación del universo; si la historia temporal es un bien real y valioso, lo será también para Dios, en virtud de la inmutabilidad de su amor viviente».
48. Dante, *Il Paradiso*, Canto XXVII, II, 4: «Un riso dell'universo».

5

El misterio de la trinidad

1. *Crítica del monoteísmo cristiano*

a) *Monoteísmo y monarquía*

La doctrina de la iglesia antigua sobre la trinidad no tiene su *origen* en la recepción de la teoría filosófica del *logos* y de las triadologías neoplatónicas, como se ha afirmado a menudo, sino en el testimonio neotestamentario de la historia trinitaria del Hijo y en la praxis eclesial del bautismo en el nombre del Dios trino.

La doctrina de la iglesia antigua sobre la trinidad fue adquiriendo forma en su lucha con peligrosas herejías que cuestionaban la unidad de Cristo con Dios para salvar la realidad de Dios o la realidad de Cristo. Estas polémicas dieron origen al dogma trinitario y a su formulación mediante adaptaciones teológicas de determinados conceptos filosóficos.

La lucha contra el *arrianismo*, de una parte, y la ardua superación del *sabelianismo*, de otra, contribuyeron a la elaboración explícita de la doctrina de la trinidad. Ambas herejías son de naturaleza cristológica. Por eso el dogma trinitario ha nacido de la cristología. Sirve para la conservación de la fe en Cristo, Hijo de Dios, y para la orientación de la esperanza hacia la salvación alcanzada plenamente en la comunión con Dios. Por eso la doctrina sobre la trinidad no debe calificarse de mera «especulación». Es más bien el presupuesto teológico de la cristología y de la soteriología.

Las herejías que obligaron a la iglesia antigua a formular la doctrina sobre la trinidad no son históricamente aleatorias ni pertenecen al pasado. Constituyen peligros permanentes de la

teología cristiana [1]. Las desviaciones conocidas por los nombres de Arrio y de Sabelio están siempre presentes en teología. Por eso, aun con toda la distancia hermenéutica que actualmente se subraya con razón frente a las confesiones dogmáticas de la iglesia antigua, conviene repasar sus posiciones teológicas fundamentales. Estas herejías deben estudiarse a nivel tipológico y sistemático, no sólo histórico. [2]

La segunda carta de Clemente (1,1) describe ya el problema fundamental cuando exige que los cristianos atribuyan a Jesús lo mismo que atribuyen a Dios (ως περὶ θεοῦ). La razón de ello es soteriológica: «Porque si lo colocamos por debajo de Dios, no esperaremos mucho de él». La adoración de Cristo como Dios debe traslucirse al exterior. Plinio el Joven, en un informe remitido a Roma durante el siglo I, decía que los cristianos de Bitinia se dirigían a Cristo en sus plegarias como si fuera Dios (*quasi Deo*). Ignacio de Antioquía llamó a Cristo «Dios», aunque generalmente con la matización de «mi Dios» o «nuestro Dios», que permite salvar la diferencia frente a «Dios en sí» [3]. Esto da lugar al problema teológico:

¿Qué relación guarda Cristo con Dios y en qué se diferencia la revelación de Dios que en él se efectúa de la realidad del mismo Dios? Las relaciones de Cristo con Dios Padre ¿cómo afectan a la unidad de Dios? Y la adoración de Cristo como Dios ¿es compatible con la unidad de Dios?

Estas preguntas revisten gran importancia por cuanto el cristianismo, desde la época de los apologetas, se atrajo a la gente culta del imperio romano con la predicación de un Dios único: ΕΙΣ ΘΕΟΣ. La recepción del monoteísmo filosófico y la idea de la monarquía universal del Dios uno hicieron del cristianismo la «religión universal» y ayudaron a desterrar su imagen como una secta judía mesiánica o como una religión privada. Pero el *monoteísmo* y el *monarquismo* representan dos caras de la misma realidad: lo uno es el principio y el punto integrador de lo múltiple. Lo uno es la norma y medida de lo múltiple. Por eso el Dios uno debe invocarse y concebirse siempre en sintonía con la unidad del mundo.

1. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, 405: «Se da en efecto algo así como una permanencia en la herejía».
2. Es lo que hizo Schleiermacher a su modo: *Glaubenslehre*, párrafo 22. Cf. Kl.-M. Beckmann, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher*, München 1959.
3. Cf. A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955, 12s.

La expresión μοναρχία es un extraño vocablo helénico derivado de μόνας y μία αρχή. Fue probablemente en Alejandría donde se combinó el *monas* divino —concepto pitagórico— con αρχή para formar μοναρχία. Erik Peterson ha demostrado que la doctrina de la monarquía universal del Dios uno contribuyó a la helenización del Dios judío a través de Filón: «El Dios de los judíos se mezcló con el concepto monárquico de la filosofía griega» [4]. Por eso los apologistas cristianos Justino y Taciano y el padre de la iglesia Tertuliano sustituyeron con este concepto la noción bíblica de *basileia*, para designar la soberanía de Dios (Justino), la estructura monárquica del universo (Taciano) o el imperio singular y único de Dios (Tertuliano). [5]

Notemos que este monarquismo monoteísta fue y sigue siendo una ideología religioso-política extraordinariamente seductora. Constituye la idea básica de la religión universal: un Dios, un *logos*, una humanidad, que apareció en el imperio romano como solución de los numerosos problemas de una sociedad multinacional y multirreligiosa. Al soberano universal del cielo debía corresponder el soberano terrenal de Roma.

La recepción de la idea monoteísta y monárquica y su superación trinitaria constituyen grandes aportaciones teológicas de la iglesia antigua, no sólo en el plano doctrinal, sino también en el de la teología política. Porque el monoteísmo fue y sigue siendo un «problema político». [6]

El monoteísmo riguroso lleva consigo la teocracia, como demuestra el caso del islamismo. Y si se introduce en la doctrina y en el culto de la iglesia cristiana, la fe en Cristo corre peligro: Cristo debe retirarse, para ingresar en la serie de los profetas o desaparecer en el Dios uno como una de sus versiones. La idea rigurosa del Dios uno imposibilita en el fondo la cristología teológica, ya que lo Uno no puede dividirse ni comunicarse. Lo Uno es inefable [7]. Por eso la iglesia cristiana ha considerado el mo-

4. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, 1951, 49s. También A. Schindler, *Monotheismus als politisches Problem. Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978. Sobre la noción antigua del Dios uno cf. también E. Peterson, *Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religiosgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926. Sobre el concepto de «monarquismo» cf. A. von Harnack, art. *Monarchianismus*, RE[3], 13, 324.

5. Citas en E. Peterson, *Monotheismus, o. c.*, 70s.

6. Sobre la teología política del monoteísmo cf., además de E. Peterson, H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im viertem Jahrhundert*, Zürich 1947.

7. Sobre el concepto filosófico del Uno cf. el art. *Eine (das), Einheit, Historiches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, II, Basel-Stuttgart

noteísmo como su mayor peligro interno, aunque por otra parte intentó asumir la idea monárquica de la soberanía de Dios.

El monoteísmo riguroso obliga a concebir a Dios sin Cristo y, en consecuencia, a entender a Cristo sin Dios. Entonces las cuestiones de la existencia de Dios y de la posibilidad de hacerse cristiano quedan disociadas entre sí. Si, en cambio, el dogma trinitario afirma la unidad de Cristo y de Dios, Cristo aparece en perspectiva divina y Dios en perspectiva cristológica. La intención y la consecuencia de la doctrina trinitaria no es sólo la divinización de Cristo sino, sobre todo, la cristificación del concepto de Dios: Dios no puede ser concebido sin Cristo y Cristo no puede ser comprendido sin Dios. Para asegurar esto no basta con rechazar la herejía del arrianismo, sino que debe repudiarse con el mismo rigor la herejía del sabelianismo.

b) *El cristianismo monoteísta: Arrio*

La primera posibilidad de eliminar la divinidad de Cristo en favor del Dios uno se encuentra en el *subordinacionismo*. La doctrina sobre la divinidad de Jesús nació de la confesión bíblica de la filiación de Jesús y de la doctrina joanea sobre el *Logos*. La alternativa, en cambio, tuvo sus raíces en la *cristología del Espíritu* de la iglesia primitiva [8]. Según esta cristología pneumatológica, Jesús no es el Hijo de Dios humanado, sino del Espíritu de Dios que hizo morada en él. Por eso Jesús enseñó y actuó como hombre poseído del Espíritu. El Espíritu divino fue su fuerza. Con la fuerza del Espíritu vivió una vida perfecta, modelo para todos los creyentes. Esta doctrina puede calificarse de *subordinacionismo* dinámico. Jesús queda alineado en la serie de los profetas, aun siendo el último y el más perfecto de ellos. La cristología del Espíritu preside también la teoría del *subordinacionismo adopcionista*, según el cual Jesús fue acogido por el Espíritu como hijo adoptivo para ser el mayor de la multitud de hermanos. El atractivo de esta cristología reside en que destaca al Espíritu como sujeto activo en la vida y en las acciones de Jesús. Su debilidad estriba en que para salvar al Dios uno no salva la unidad esencial

1972, 361s. Sobre el concepto teológico de unidad en la iglesia antigua cf. Chr. Stead, *Divine substance*, Oxford 1977, 157s, esp. 180s. Como el concepto monádico exclusivo de Uno se emplea tanto en el monoteísmo como en el monarquismo, mas no el concepto de unidad, utilizo el término «monoteísmo» donde otros hablan de «teísmo» conforme a las concepciones del siglo XIX, por ejemplo W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*: KuD 23 (1977) 25s.

8. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1968, 15s.

de Jesús con el Padre y por eso, aunque pueda fundar en él una nueva moral, no puede despertar la esperanza en una comunión plena con Dios por medio de él. La confesión de Jesús deja intacto el concepto del Dios uno. Por eso Cristo debe quedar subordinado a Dios.

Pablo de Samosata dio un paso más. Admitió la doctrina del *Logos*, ya prevalente, pero interpretó el *Logos* de Dios como una propiedad del Dios uno. Dios es uno y sólo posee un rostro. Por eso Jesús no puede ser Dios, sino sólo la manifestación de una cualidad de Dios que se denomina sabiduría, espíritu o *logos*. Esta cualidad constituye la fuerza interna que ayudó a Jesús a llevar una vida sin tacha y ejemplar. El carácter ejemplar y perfecto de Jesús consiste en hacerse subordinado al Dios uno.[9]

Arrio, discípulo de Luciano de Antioquía, de la escuela de Orígenes, defendió el subordinacionismo total. También Arrio arranca del Dios uno. Concibe a Dios como la substancia suprema, simple, que en virtud de su unidad indivisa es el fundamento de todo ser. Lo uno es la causa de lo múltiple y su norma, pero no tiene causa a su vez. El Dios uno es la causa incausada de todas las cosas. Pero lo uno es indivisible y, por tanto, también inefable. El Dios uno es por definición «incomunicable»[10]. Por eso hacen falta seres intermedios como lazo de unión entre Dios y las criaturas. El ser mediador entre el Dios uno y el mundo múltiple es denominado por Arrio, dentro de la tradición cristiana, «Hijo» y, a nivel filosófico, «Logos». Es un ser creado por el Dios uno, pero es el primero y, por ello, modelo y ejemplar para todos los demás. Como ser creado, es mudable y temporal. De otro modo no podría formar al mundo ni gobernarlo. Arrio sólo puede reconocer al «Hijo» como «primogénito de las criaturas», no como Hijo único del Padre, porque se siente obligado a salvar la unidad del Dios uno.

Este *primogénito* de la creación, sabiduría y entendimiento de Dios, apareció en Jesús. Por eso Jesús es el primogénito, pero no debe llamársele Hijo unigénito. La grandeza del arrianismo estribó en su intento de aproximar a Jesús todo lo posible al Dios uno sin destruir la unidad divina. Su monarquismo presenta esta figura: un Dios, un *logos*, un mundo y una monarquía universal. Su cristología del primogénito sólo permitía esta jerarquía del ser y de la autoridad.

9. Fr. Loofs, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichem Literatur- und Dogmengeschichte*, Leipzig 1924. Cf. también H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosata*, Freiburg 1952.
10. I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* I, Berlin 1879, 357.

El arrianismo es el *cristianismo monoteísta* en forma pura. La cristología de la mediación sitúa a Cristo en el ámbito de los míticos seres intermedios. Pero no se puede afirmar que Arrio considerase a Cristo como un «Dios creado» o un «semidiós», según interpretó Harnack [11]. Se trata más bien de una *cristología del modelo* universal. Por eso no puede haber una verdadera redención que lleve a la plena comunión con Dios, sino una nueva moral en la que la praxis de Jesús daría la pauta.

El concilio de Nicea condenó el arrianismo el año 325, apoyándose en la autoridad imperial de Constantino, e impuso como dogma la unidad esencial de Jesucristo, el «Hijo único», con el Padre: «El Hijo único de Dios (μονογενής) es Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre». Pero esta tesis del *homousios* dio origen a una serie de problemas:

¿En qué relación está el Hijo único del Padre con el primogénito de la creación?

Si Jesús, el Hijo único, tiene «una misma esencia» con el Padre, ¿cómo hay que concebir la unidad de Dios?

Si el Padre tiene «una misma esencia» con el Hijo único, ¿cómo hay que entender la soberanía de Dios?

Si el *homousios* no sólo identifica a Cristo con Dios, sino también a Dios con Cristo, la unidad divina ya no puede entenderse en sentido monádico, sino que ha de interpretarse a nivel trinitario. Pero esto tiene como consecuencia profundos cambios en la doctrina sobre Dios, en la cristología y en la política. La fe cristiana ya no puede calificarse de «monoteísta» en el sentido del Dios uno. La soberanía divina no puede representarse como «monarquía universal» a la que todo está sometido, sino que ha de concebirse como historia de la liberación.

c) *El monoteísmo cristiano: Sabelio*

La otra figura del monoteísmo cristiano se encuentra en el modalismo [12]. A veces se presenta esta doctrina como el extremo opuesto del subordinacionismo, pero en realidad es sólo su reverso. También aquí se impone la idea básica del Dios uno y de

11. A. v. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen ⁴1909, 192.
12. Cf. el amplio estudio de J. A. Heins, *Die Grundstruktuur von die modalistiese Triniteitsbeskouing*, Kampen 1953. Heins aborda tanto el modalismo antiguo como el moderno y destaca especialmente el problema del monismo al hilo de los conceptos de *monas* y *monarchia*.

la monarquía universal que sólo puede ser ejercida por este único sujeto. Pero la vía para salvar la unidad de Dios es diferente: Cristo no está subordinado al Dios uno, sino que se disuelve en el Dios uno.

«Debemos atribuir a Jesucristo lo que atribuimos a Dios», dice la segunda carta de Clemente. De ahí arranca el modalismo: Jesucristo es Dios, es nuestro Dios. Fue sin duda una idea de la comunidad cristiana primitiva. Pero teológicamente se plantea la cuestión: si Cristo es nuestro Dios, el Padre y el Hijo se identifican. El Dios uno es llamado «Padre» en tanto que sujeto de su revelación. Es llamado «Hijo» o «Espíritu santo» en tanto que objeto o fuerza de su propia revelación.

Una fórmula antigua que interpreta la unidad de Dios de este modo se encuentra en el *patripassianismo* sirio: «El Padre apareció en figura humana, haciéndose Hijo, padeciendo, muriendo y resucitando» [13]. Según esta tesis, la historia de Cristo sólo puede tener un sujeto. Es el Dios uno, que se nos aparece *como* Padre, *como* Hijo y *como* Espíritu. La tríada nace en la revelación de la *monas*.

La confesión modalista fue defendida —y lo sigue siendo a menudo— por algunos obispos que creyeron permanecer en la fe eclesial declarando: Cristo es Dios. En la Roma del siglo II ésta fue la doctrina oficial de la iglesia. Sólo la polémica teológica de Hipólito contra Noeto y la lucha de Tertuliano contra Práxeas alertaron sobre el peligro que se esconde en esta concepción, denunciándola como herejía. [14]

El modalismo encontró su formulación teológica en Sabelio, que en adelante prestó la denominación a todo el movimiento [15]. Las ideas básicas no son complicadas: El Dios uno adopta tres figuras en la historia de su revelación y de la salvación. En la figura del Padre se nos presenta como *creador* y legislador, en la figura del Hijo como *redentor* y en la figura del Espíritu santo como *vivificador*. El Padre, el Hijo y el Espíritu son los tres modos de aparición del Dios uno. Pero éste es como tal incognoscible, innombrable e inefable, justamente por ser el Uno.

Sabelio no calificó los tres modos del Dios uno como meras apariencias, sino como propiedades en las que se manifiesta: δία περιγραφή. Dios no se nos «presenta» simplemente como

13. Cf. Heins, *ibid.*, 34.
14. *Tertullian adversus Praxean*, ed. E. Kroymann, Tübingen 1907; cf. también la extensa introducción histórica.
15. Cf. Heins, *o. c.*, 49s.

trino, sino que en cierto modo lo es en la historia de la salvación, en cuanto que él «está» en sus apariciones y mediante ellas «está» en el mundo. Sabelio distingue entre el Dios uno y sus «inhabitaciones». El Dios uno es indiferenciable, incomunicable y, por ello, incognoscible. Pero se da a conocer históricamente en aquellas inhabitaciones que se conocen con los tres nombres de Padre, Hijo y Espíritu. Sabelio no concibe la unidad monádica de Dios en forma rígida, sino que le presta dinamicidad sirviéndose de conceptos del estoicismo: la unidad de Dios puede extenderse y contraerse, desplegarse y replegarse [16]. No se trata —como hizo notar Marcelo de Ancira— de ampliaciones del ser divino, sino de la voluntad y de la acción de Dios. Pero esto sugiere ya que la unidad de Dios no ha de concebirse sólo como substancia monádica, sino a la vez como sujeto idéntico. [17]

Sabelio y Marcelo redujeron a un común denominador al Dios uno y a la trinidad cristiana de un modo bastante esclarecedor. El Dios uno es la luz eterna, simple, indivisa, cuyos rayos se quiebran en diversos modos de acuerdo con la receptividad de los hombres. Pero si el Dios uno aparece *como* Padre, *como* Hijo y *como* Espíritu, este lenguaje indica ya la inadecuación de tales formas. No es posible saber quién o qué es el Dios uno, porque éste no puede comunicarse. En consecuencia, el conocimiento de las manifestaciones de Dios «como»... no permite el acceso a Dios mismo.

Este *modalismo* no constituye una verdadera teología de la divinidad de Cristo. Conduce en realidad a la disolución de la divinidad en sí. La afirmación «Cristo es Dios» hace desaparecer a Cristo en el Dios uno. Y a la inversa, la aparición de Dios uno como Cristo es necesariamente inadecuada. También por esta vía se impone la idea monoteísta. El sabelianismo tiene en común con el arrianismo el monoteísmo. Pero mientras que el arrianismo ha ofrecido en toda la historia de la iglesia un tinte heterodoxo y herético, el modalismo sabeliano pasó a ser durante ciertos períodos la doctrina de la iglesia, y la iglesia oriental sigue preguntando hasta hoy si la doctrina trinitaria occidental ha superado realmente dicho modalismo.

16. Emplea en su lugar los términos *platysmos, diastole, ekstasys* y *systole*.
17. W. Gericke, *Marcell von Ankyra*, Halle 1940. La interpretación de la *monas* divina como «sujeto idéntico» de debe a F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit* I, Tübingen 1841, 252, que se apoya a su vez en Hegel.

En la edad moderna, la teología de Friedrich Schleiermacher muestra hasta qué punto los dos extremos se tocan [18]. Su cristología del «arquetipo productor» acoge elementos del arrianismo, como puede observarse en su concepto del Hijo primogénito. Pero su doctrina de Dios contiene rasgos sabelianos, como se comprueba en su escrito polémico sobre el valor de la doctrina trinitaria de Sabelio frente a la doctrina atanasiana. El «padre del protestantismo moderno», consideró a Jesús como Hijo de Dios por haber sido el «hombre de Dios» primogénito, arquetípico y ejemplar. Subrayando los elementos positivos del sabelianismo, afirmó que «el ser supremo en sí, al margen de la trinidad, la mónada, sería desconocido para todo otro ser, y esto es obvio habida cuenta de que nada existía fuera de él» [19]. También en Schleiermacher se impuso la mentalidad del Dios uno; el subordinacionismo en cristología y el modalismo en la doctrina trinitaria fueron las consecuencias.

d) *Fundamentación de la trinidad: Tertuliano*

Tertuliano, que publicó hacia el año 215 su escrito polémico contra Práxeas, es el autor de la solución trinitaria de los problemas surgidos con el subordinacionismo y con el modalismo. Los padres de la iglesia se inspiraron en él, aunque no lo nombren. Supo captar los problemas como nadie lo hizo antes de él y posibilitó nuevas respuestas con lenguaje y recursos conceptuales espléndidos. El debate teológico alcanzó con él un nuevo nivel, suscitando a la vez nuevos problemas. [20]

18. Fr. Schleiermacher, *Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität*: *Theol. Zeitschrift* 1822; ahora en *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 11, ed. M. Tetz, Gütersloh 1969.

19. *Ibid.*, 82. La interpretación de Schleiermacher anticipa la moderna teología evangélica de la revelación: «La trinidad es el Dios manifiesto y cada persona de la misma constituye un modo propio de revelación; pero la divinidad en cada una de ellas no es distinta, sino el mismo Uno, que a nosotros no se nos manifiesta como es en sí, sino como lo idéntico en las tres». Schleiermacher consideró como problema capital en la doctrina trinitaria la cuestión de la unidad. Impugnó la enseñanza atanasiana sobre la imposibilidad de distinguir entre la unidad de la esencia divina y la persona del Padre. La monarquía intratrinitaria del Padre supone la subordinación y la desigualdad del Hijo y del Espíritu. Pero su intento de asumir la doctrina sabeliana condujo a la aporía de la indefinición del Dios uno en su esencia y en sus manifestaciones, aporía que él mismo reconoció. Las relaciones en Dios *como* Padre, *como* Hijo y *como* Espíritu no poseen relevancia alguna, porque cada una de estas identificaciones sólo puede entenderse como una autorrelación del Dios desconocido. Las aporías atanasianas y sabelianas de la trinidad, que Schleiermacher destacó con tanta agudeza, sólo se pueden resolver a condición de no identificar la unidad de Dios con la esencia ni con una persona de la trinidad.

20. Utilizo el resumen de E. Kroymann, *o. c.*, 20s. Sobre la noción de substancia en Tertuliano cf. Chr. Stead, *Divine substance*, *o. c.*, 202s.

Según Tertuliano, Dios es uno desde la eternidad, pero no está solo. Con él, están eternamente su entendimiento (*logos, ratio*) y su sabiduría (*sophia, sermo*). El Dios uno no es una unidad numérica o monádica, sino una unidad diferenciada. El *Logos* procede de Dios en un acto de generación eterna, *generatio eterna*, y se origina así el «Hijo». Tertuliano entiende este proceso como *prolatio*, para poder afirmar que el Hijo y el Padre son *distincti*, mas no *divisi*; *discreti*, mas no *separati*. Son diferentes dentro de la unidad divina y por eso son uno dentro de la diferencia. Como tercera persona procede el Espíritu santo, que el Padre envía mediante el Hijo y que está ligado con el Padre y el Hijo por la unidad de la substancia divina. Para hacer intuible esta unidad diferenciada, Tertuliano se sirve de símiles gnósticos y neoplatónicos, como el sol, el rayo y el reflejo; o el manatial, el riachuelo y el río. Se trata de individualidades distintas de una misma substancia. La «monarquía» de Dios no queda eliminada por la diferencia trinitaria, ya que el Hijo y el Espíritu están subordinados al Padre. El Padre constituye toda la substancia divina. El Hijo y el Espíritu son *portiones totius* y como tales reciben su ser de él y cumplen su voluntad. Una vez consumada la obra de redención y de perfeccionamiento del mundo, ellos devolverán su soberanía al Padre.

En este primer esbozo cabe destacar lo siguiente:

1) la diferencia trinitaria en la *monas* divina: *una substantia, tres personae*;

2) las diferencias en la unidad: *distincti, non divisi*; *discreti, non separati*;

3) el nuevo vocablo *trinitas*, utilizado en lugar de la *monas* divina.

Pero Tertuliano pudo desarrollar estas diferencias trinitarias en Dios porque sustituyó el ϑεὸς εστῖν εις por el ϑεὸς εστίν ἕν. Pero si Dios es *uno*, mas no idéntico, ¿quién ejerce la monarquía? El Padre, pues el Padre constituye toda la substancia, mientras que el Hijo es un derivado y el Espíritu una parte de él. Pero entonces las diferencias trinitarias ¿no son meros modos externos del Dios uno en la obra redentora? Tertuliano intentó obviar esta consecuencia distinguiendo entre monarquía y economía. La monarquía del Padre preside la trinidad divina, pero el plan salvífico de la creación (economía) es algo distinto. El Hijo es engendrado y el mundo es creado. El Espíritu santo «procede» y el mundo es «redimido».

No obstante, esta frontera entre la trinidad inmanente y la trinidad económica se mantiene fluida en Tertuliano, pues si el Hijo y el Espíritu proceden del Padre con miras a la creación del mundo y a la obra redentora, deben retrotraerse a la unidad del Padre una vez cumplidos estos objetivos, a fin de que «Dios lo sea todo para todos».

Lo originariamente uno sólo puede diferenciarse como trinidad para consumarse en la unidad global. Pero esto significaría que Dios sólo es trino en su comunicación creadora y redentora, mas no en sí mismo. En este sentido se impone de nuevo la categoría de la unidad frente a la categoría de la trinidad. Esto demuestra que no sólo el concepto de *monas*, sino también el concepto de *monarquía* representan el problema fundamental de la doctrina cristiana sobre Dios. Si no se distinguen ni se modifican estos conceptos, la doctrina cristiana sobre Dios es radicalmente imposible.

e) *La monarquía trinitaria: Karl Barth*

Como queda expuesto en el capítulo primero, el pensamiento moderno europeo no concibe a Dios como substancia suprema, sino como sujeto absoluto. Por eso, a partir del idealismo alemán la *monas* divina se interpreta como *sujeto* absoluto e *idéntico.* Dios es el sujeto de su propio ser y de su propia revelación. La idea de la «automanifestación» desplaza ahora las concepciones anteriores sobre el proceso de revelación mediata, y la idea de la «autocomunicación» de Dios sirve de pauta en la teología cristiana de la salvación.

A la idea moderna de la subjetividad humana contrapuesta a la naturaleza y a la historia, corresponde como modelo el «sujeto absoluto» en el cielo, y a la cultura burguesa de la personalidad corresponde el Dios personal. La personalidad absoluta de Dios hace al hombre persona. El hombre recibe del tú eterno de Dios su yo personal y se convierte en sujeto que trasciende al mundo. Se comprende por estas razones históricas que, en lugar de la fórmula trinitaria de la iglesia antigua: *una substantia, tres personae*, ahora se proponga la fórmula: *un sujeto divino en tres modos de ser distintos* [21]. El concepto burgués de persona-

21. I. A. Dorner defendió esta tesis con amplitud y brillantez: *System der christlichen Glaubenslehre* I, Berlin 1879, 32. 430: «la personalidad absoluta en sus relaciones con las hipóstasis y las propiedades divinas»: «dado que en el proceso trinitario de la vida y del espíritu de Dios la personalidad

lidad y de sujeto parece bloquear el lenguaje clásico sobre las tres personas en Dios. Pero si la subjetividad de la acción y de la pasión se transfiere de las tres personas divinas a un sujeto divino, las tres personas deben degradarse en modos de ser o en modos de substancia de un único sujeto idéntico. Y esto constituye, en perspectiva teológica, una victoria tardía del *modalismo sabeliano*, condenado por la iglesia antigua. La consecuencia sería la transferencia de la subjetividad de la acción a una divinidad oculta «detrás» de las tres personas, y sus secuelas un monoteísmo que nada tiene que ver con el cristianismo y una trascendentalidad general y una religiosidad indefinida del hombre que desfiguran la identidad de la fe cristiana. Son peligros que asoman en las últimas derivaciones; pero están ya presentes cuando el modalismo idealista se introduce en la doctrina trinitaria y amenaza con disolver las tres personas y los tres sujetos distintos de la «historia del Hijo» en el «Dios uno». Por eso es preciso desenmascarar tales tendencias aun en las mejores teologías actuales.

No es lo mismo partir de la trinidad para entender la soberanía de Dios como soberanía del Padre, del Hijo y del Espíritu o, a la inversa, partir de la soberanía de Dios para asegurar mediante la doctrina trinitaria la soberanía del Dios uno. Si se parte de la soberanía de Dios, Dios en cuanto *sujeto idéntico* es la base de su soberanía. Entonces la doctrina trinitaria sólo puede concebirse como «monoteísmo cristiano» [22]. Esta doctrina no es otra cosa que la confesión de que Dios es el Señor. Karl Barth eligió este punto de partida tanto en *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927), párrafo 9, como en *Kirchliche Dogmatik* (1932), párrafo 8. La comparación entre ambas obras puede servir de introducción a los problemas de la doctrina trinitaria de Barth.

absoluta es el resultado eternamente presente, el Dios autoconsciente que se conoce, se quiere y se posee a sí mismo está tan presente en cada una de las diferencias divinas que éstas, que por sí mismas y aisladas no serían personales, participan en la personalidad divina, cada cual a su modo. Pero si la personalidad absoluta es la síntesis de los tres modos de existencia divina y es conocida en éstos, como éstos en aquélla, esa misma personalidad divina, que en su última esencia es amor santo, es también la síntesis y la fuerza suprema de todas las propiedades divinas». Barth tomó de Dorner el concepto de «modo de ser».

22. En este sentido se expresa K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I 1, 374: «con la doctrina trinitaria pisamos el terreno del monoteísmo cristiano». Desarrollo del tema 370s. En el mismo sentido W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinatätslehre*: KuD 23 (1977) 39, nota 34: «la doctrina de la trinidad debe entenderse, en la línea de la teología antigua, como la forma cristiana del monoteísmo. Ha de interpretarse justamente como condición de un monoteísmo consecuente». Declara, en cambio, que el «teísmo cristiano» es una herejía (39). Es importante a este respecto la gran afinidad existente entre la doctrina trinitaria de Karl Barth y la de Hegel, y la aguda crítica que hace de ambos L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre*: Theologie und Philosophie 52 (1977) 378-407; *Die Krise des Gottesbegriffs*: Theologie Quartalschrift 159 (1979) 287-303.

Barth desarrolló el año 1927 sus ideas sobre la trinidad siguiendo la lógica de la idea de autorrevelación de Dios. Por eso su principio fundamental reza: «La palabra de Dios es Dios mismo revelándose. Dios se revela como Señor. Sólo él es el sujeto que revela. Él es la revelación misma. Y él es el revelado» [23]. Con esta respuesta a las preguntas lógicas sobre el sujeto, el predicado y el objeto de la frase «Dios ha hablado, *Deus dixit*», Barth entendió penetrar en «el terreno de la doctrina trinitaria» [24]. «La revelación de Dios es la palabra de Dios sin apoyo en algún otro. Es el discurso de Dios, basado en sí mismo» [25]. La revelación de Dios es «la revelación de su soberanía... frente al hombre, *junto* al hombre, *sobre* el hombre y *para* el hombre». Barth se sirve de la doctrina trinitaria para justificar la soberanía absoluta de la revelación como automanifestación de Dios y la propia soberanía de Dios. A ella corresponde la «dependencia absoluta» del hombre. La idea de la automanifestación asegura la «autusia», la «subjetividad de Dios» [26]. Por eso la doctrina de la trinidad debe suponer, a juicio de Barth, la «afirmación y el énfasis de la idea de la unidad rigurosa y absoluta de Dios». ¿De qué unidad se trata? «Del yo o sujeto divino que en la revelación manifiesta la trinidad de su divinidad, de su soberanía, de su yoidad o subjetividad divina» [27]. Como demuestra esta serie de conceptos intercambiables, la soberanía de Dios precede lógicamente, según Barth, a la trinidad. Barth define la esencia de Dios como soberanía. La revelación de la soberanía de Dios no es otra cosa sino la reivindicación de su subjetividad o yoidad, es decir, de la «personalidad» de Dios. «El *Deus unus trinus*, el Dios personal pero trino, es el Dios que nunca puede ser objeto del pensamiento que se orienta hacia él» [28]. Esta última frase muestra con especial claridad el interés de Barth por la doctrina trinitaria. Se interesa

23. *Christliche Dogmatik, o. c.*, 126.
24. *Ibid.*, 127.
25. *Ibid.*, 131.
26. *Ibid.*, 140.
27. *Ibid.*, 151.
28. *Ibid.*, 170. Cf. también 165, donde Barth entiende por «persona» «uno de los tres modos en que el Dios uno, personal, autoconsciente y autovolente, señor y principio, es Dios y Señor». Algo similar sostiene O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, 417, que interpreta las personas divinas como «Dios mismo» y por eso no concibe el *homousios* como participación en la substancia divina sino como replicación de Dios —«siempre él mismo»—. En forma análoga se expresa H. Berkhof, *Theologie des Hl. Geistes, o. c.*, 133s, que interpreta los «modos de ser» barthianos como modos de movimiento (*modus motus*): un Dios en un triple movimiento. H. Berkhof, no obstante, ha desarrollado ahora una doctrina trinitaria de la alianza, doctrina próxima a la concepción de «trinidad abierta» que exponemos en la presente obra. Cf. *Christian faith. An Introduction to the study of the faith*, Grand Rapids 1979, 330s: «The covenant as Tri(u)nity».

por ella para asegurar la soberanía de Dios —y para eludir el peligro de la objetivización de Dios por el hombre.

También en el párrafo 8 de *Kirchliche Dogmatik*, de 1932, Karl busca la «raíz trinitaria» del concepto de revelación y de soberanía [29]. Pero mientras que antes creyó poder desarrollar la trinidad desde la lógica de la idea de revelación y por eso arrancó de Dios *revelante*, ahora comienza con «la figura concreta de la revelación bíblica», con la *revelación*, con Dios Hijo, con la divinidad de Jesucristo [30]. Por eso estudia la secuencia «manifestación, ocultación y comunicación» en el testimonio bíblico (pascua, viernes santo, pentecostés) o la figura del Hijo, del Padre y del Espíritu. [31]

Barth equipara el concepto de *soberanía de Dios* al concepto de *esencia de Dios* y éste al concepto de *divinidad de Dios*. A esta ecuación pertenece también «lo que hoy llamamos la "personalidad" de Dios» [32]. Si se emplean todos estos términos para designar al *sujeto de la soberanía* y de la revelación divinas, no cabe hablar ya de «tres personas» a las cuales haya que atribuir la subjetividad y la yoidad frente a las otras personas. Sólo resta hablar de «tres modos de ser en Dios». «En Dios, lo mismo que hay una sola naturaleza, hay una sola conciencia», dice Barth citando al neoescolástico Fr. Diekamp [33]. «Dios es uno en tres modos de ser» significa entonces que Dios es «el Dios uno personal», en el modo del Padre, en el modo del Hijo y en el modo del Espíritu santo.

Barth considera a la trinidad como una *repetitio aeternitatis in aeternitate*, repetición que él intenta expresar con los subrayados oportunos en la frase «*Dios se* revela como *Señor*». Pero concebir la trinidad de Dios como repetición eterna o como tautología sagrada no significa aún pensar en términos trinitarios. La doctrina trinitaria no se reduce a la triple posición de una misma realidad. Considerar las tres personas como triple repetición del Dios uno sería vano y ocioso. [34]

La herencia idealista se delata finalmente en el empleo de la estructura reflexiva para acentuar la subjetividad, la soberanía,

29. *Kirchliche Dogmatik* I, 1, *o. c.*, 320s.
30. *Ibid.*, 331.
31. *Ibid.*, 351.
32. *Ibid.*, 369s. También II, 1, 323s.
33. *Ibid.*, 377. Cf. algo similar en O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, 419: «Hay que afirmar que Dios vive, obra y gobierna en la autenticidad de su ser divino eterno y por eso, al revelarse como Dios trino, vive, obra y gobierna como Uno».
34. I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* I, 371.

la yoidad y la personalidad de Dios. Así Fichte habló del «ser», de la «existencia del ser» y del «lazo del amor» o de la reflexión que identifica ambas cosas [35]. Si no se concibe a Dios en sentido deísta, como substancia, sino en sentido teísta, como sujeto, este proceso de reflexión triádica resulta necesario: con la autodiferenciación y la autoconciencia Dios aparece como sujeto absoluto. Tal es la estructura reflexiva de la subjetividad absoluta. Pero no consta en modo alguno que tal reflexión de la subjetividad tenga algo que ver con el testimonio bíblico de la historia de Dios. La idea de la subjetividad y de la automanifestación de Dios por vía reflexiva puede formularse sin necesidad de recurrir a la Biblia [36]. Por eso se comprende el nuevo enfoque de Barth en *Kirchliche Dogmatik* de 1932. Era necesario. El punto de partida cristiano no puede ser el Dios automanifestante, el Padre, sino la manifestación concreta, el Hijo, la divinidad de Jesucristo. Pero esta idea de la *revelación* del Dios automanifestante se funda en esa lógica de la reflexión. Por eso reaparecen en *Kirchliche Dogmatik* los mismos problemas. Son los problemas de la pneumatología.

El Dios que se revela en los tres modos de ser no puede mostrar ya la subjetividad en *lo revelado*, en el Espíritu santo. El Espíritu es sólo el vínculo común de amor que liga al Padre con el Hijo. Es «la fuerza de la apertura del Padre y del Hijo» [37]. Pero este vinculo es dado en la relación del Padre con su Hijo querido, y viceversa. El Padre y el Hijo son ya uno en sus relaciones mutuas de eterna generación y entrega eterna. Para concebir sus relaciones recíprocas como amor, no se requiere una tercera per-

35. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, o también *Die religionslehre* (1812), Stuttgart 1962, 155s. Sobre la idea del Espíritu como vínculo común de la divinidad cf. también Fr. Hölderlin, fragmento *Über Religion, Gesammelte Werke* IV, Stuttgart 1961, 287s, con su concepto de «divinidad común». La crítica de Hölderlin a la filosofía fichteana del yo influyó en el pensamiento de Hegel. Cf. D. Heinrich, *Hegel und Hölderlin*, en *Hegel im Kontext*, ed. Suhrkamp, 510, 9-40.
36. Esto se observa, de modo sorprendente, en K. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung*: ThEx NF (1948) 3-4. Sólo desde la p. 5s aplica los principios generales de la «autorrevelación de Dios», obtenidos especulativamente, a la «revelación en la perspectiva cristiana». Resulta interesante y actual a este respecto la exposición y la crítica que F. Chr. Baur, *Dreieinigkeit*, o. c. III, 943, dedica a C. I. Nitzsch: «Dios se revela a sí mismo, no algo que él no sea, y se comunica a sí mismo; pero si el revelado no es esencialmente otro Dios que el revelante y el comunicado no es esencialmente otro que el comunicante, y la relación sujeto-objeto ha entrado ya en este proceso de la actividad reveladora... ¿con qué derecho se puede afirmar que la "trinidad de revelación" debe tener como presupuesto una "trinidad de esencia" independiente de ella?».
37. *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 351. Cf. también 504: «El Espíritu santo es el amor, que constituye la esencia de la relación entre los dos modos de ser de Dios».

sona de la trinidad. Si se define al Espíritu simplemente como la unidad de los separados, no puede ser centro de acción. Será una energía, mas no una persona. Será una relación, mas no un sujeto. En el fondo, la «trinidad» del sujeto absoluto representa una «binidad» [38]. Sólo concibiendo al Espíritu santo como la unión de la diferencia y de la unidad del Padre y del Hijo cabe atribuirle una función activa y personal en las relaciones trinitarias. Barth garantiza la persona divina del Espíritu santo como persona divina sólo formalmente, a través de la *proskynese* que le es común con el Padre y el Hijo [39]. Barth no es el único en mantener esta postura. Si se considera al Espíritu —con Agustín— como *vinculum amoris* entre el Padre y el Hijo, basta con admitir en Dios una «binidad». El tercer «modo de ser» no añade nada propio al revelante y a su revelación. «Porque el Padre y el Hijo son un solo Dios, no sólo están ligados, sino que están ligados en el Espíritu, en el amor, y por tanto Dios es amor y el amor es Dios» [40]. Según esta frase de Barth, el Espíritu es una reduplicación del amor por el que el Padre engendra eternamente al Hijo y el Hijo obedece eternamente al Padre. Es este mismo amor. Pero ambas ideas contradicen a la tradición, que considera al Espíritu santo como tercera persona de la trinidad y no sólo como la correlación de las otras dos personas.

Si no es posible justificar de ese modo la personalidad independiente del Espíritu santo, hay que preguntar si en esta «binidad» cabe llamar al *Dios Hijo* «persona» en el sentido pleno del término. La frase «Dios se revela como Señor» atribuye al Padre toda actividad, tanto intratrinitaria como histórica: El Padre debe ser calificado en sentido estricto como Dios, como sujeto, como yo, como «personalidad» divina. La expresión barthiana «Dios en Cristo» sólo puede querer decir en términos trinitarios «el Padre en el Hijo». Pero en la lógica reflexiva del sujeto absoluto el Hijo no es sino la *mismidad* del *yo* divino, el «otro» en el que Dios se contempla, se encuentra, cobra conciencia de sí y se revela. En la realización de la soberanía divina no puede admitirse en la mismidad de Dios una actividad propia, independiente, personal. Por tanto, la «única personalidad de Dios» debe

38. A este resultado llega L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre, o. c.*, 395s. Cita el juicio de Fr. von Baader: «Muchos piensan resolver la cuestión diciendo que el Espíritu santo es el amor, es decir, la unidad del Padre y del Hijo; pero así destruyen el dogma o el principio de la trinidad, donde en lugar del Dios trino colocan a un Dios binario».
39. *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 512.
40. *Ibid.*, 511.

atribuirse, con Atanasio, al Padre o, con Sabelio, a un sujeto para el que las tres personas divinas son «modos de ser». Hablar de tres personas o de tres modos de ser en Dios induce a la segunda hipótesis. Pero ¿quién debe ser esa personalidad absoluta *en* la que se manifiestan los tres modos de ser y *que* se constituye en los tres modos de ser?

La razón de las dificultades que encuentra Barth al asumir la trinidad de la reflexión idealista del sujeto divino radica en la prioridad de la soberanía de Dios respecto a la trinidad y en el uso de la «doctrina trinitaria» para garantizar e interpretar la subjetividad divina en esta soberanía. Por eso Barth entiende la «doctrina trinitaria» como «monoteísmo cristiano» y polemiza contra un «triteísmo» que nunca ha existido [41]. Y por eso también Barth echa mano de un concepto no trinitario de la unidad de Dios: el concepto de sujeto idéntico.

Barth utiliza la doctrina trinitaria para asegurar la soberanía de Dios. Si no hubiera ido más lejos, su teología de la soberanía de Dios habría sido simplemente un complemento de la antropología de Schleiermacher sobre la «dependencia absoluta» de los hombres. Resulta difícil descubrir ahí una fundamentación de la libertad humana. Es verdad que Barth equipara la soberanía a la libertad: «soberanía significa libertad». «Dios significa en la Biblia libertad» [42]. Pero las primeras obras de Barth hablan sólo de la libertad de Dios, que el hombre ha de reconocer y aceptar como dominio sobre él. Sólo en los últimos tomos de *Kirchliche Dogmatik* la idea bíblica de la alianza hace que Barth pueda hablar de una coparticipación, de una relación recíproca, de una amistad entre Dios y el hombre libre, en la que Dios no sólo habla y decreta, sino que también escucha y recibe. [43]

41. La creencia trinitaria fue tachada desde el principio de «triteísmo» y por eso éste fue rechazado ya en 260 (papa Dionisio). La condena remonta en especial al símbolo atanasiano (de la iglesia occidental): «Non tres dii, sed unus Deus». Desde entonces la acusación de triteísmo forma parte del inventario de las doctrinas trinitarias de la iglesia occidental. Cf. M. Schmaus, art. *Tritheismus*, en LThK², X, 365s; W. Philipp, art. *Tritheimus*, en RGG³, VI, 1043s. Pero, como demuestra la historia de la teología, nunca ha existido un triteísta cristiano. Tampoco Barth menciona ninguno, a pesar de su polémica contra el triteísmo. Probablemente se refiere a la triadología de la iglesia oriental. La polémica convencional contra el «triteísmo» le sirve de hecho para encubrir su propio modalismo. Sobre la crítica al «modalismo» barthiano cf. L. Hodgson, *The doctrine of the trinity*, New York 1944, 229; D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1947, 134.

42. *Kirchl. Dogmatik* I 1, 323. 405s.

43. U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik K. Barths*, 1962; G. S. Hendry, *The freedom of God in the theology of Karl Barth*: Scottish Journal of Theology 31 (1978) 229-244.

f) *La triple autocomunicación: Karl Rahner*

Karl Rahner ha desarrollado su doctrina trinitaria en un sorprendente paralelismo y bajo presupuestos casi idénticos a los de Karl Barth [44]. Y llega a las mismas conclusiones. Partiendo del concepto moderno de persona, sostiene que no hay que decir *una substantia, tres personae,* sino un único sujeto divino en «tres modos distintos de subsistencia». Esta tesis tiene una base apologética y se orienta en la nueva conciencia del mundo moderno; pero conduce a un cambio profundo en la doctrina trinitaria. A fin de preservar ésta, también Rahner intenta conjurar los peligros de un «triteísmo vulgar» que considera como «un peligro mucho mayor que el modalismo sabeliano» [45]. Pero el modalismo sabeliano, o más exacto, *idealista,* es el peligro a que se expone Rahner, como antes de él Schleiermacher y Barth.

El hablar de tres personas en Dios induce hoy casi inevitablemente, a juicio de Rahner, a pensar que en Dios hay tres conciencias distintas, tres vidas distintas, tres centros de actos, etcétera. Pero es triteísta y, por tanto, falso —prosigue Rahner— el concebir las tres personas de la trinidad como tres «personalidades con diversos centros de actos». Hay que descartar entonces en el concepto de persona todo lo que significa tres «subjetividades». ¿Por qué esto es equívoco y falso? Porque en nuestro lenguaje profano actual hablamos de «persona» en contraposición a otra persona y suponemos que «en cada una de las personas, para que sean distintas, se da un centro de actos propio, libre, responsable, contrapuesto al otro, un centro de conocimiento y de libertad, y eso es lo que constituye a la persona» [46]. Pero según el mismo Rahner, dicho centro de actos sólo puede ser, en la doctrina cristiana sobre la trinidad, «la esencia una, única, de Dios». «La unicidad de la esencia dice e implica la unicidad de la conciencia y de la libertad...» [47]. Rahner reproduce así la tesis neotestamentaria de Diekamp sobre «una naturaleza, un conocimiento, una conciencia» en Dios, tesis que también Barth sigue.

44. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate»,* en *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 105s; Id., *Grundkurs des Glaubens,* Freiburg 1976, 139s (ed. cast.: *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona ²1979).
45. K. Rahner, *Mystsal, o. c.,* 342s.
46. *Grundkurs, o. c.,* 140.
47. *Ibid.* Cf. también Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 370: «Pero no se trata en ella (doctrina trinitaria) de tres yoes divinos, sino de un solo yo divino en triple forma».

La pregunta que hay que plantear aquí se refiere al concepto moderno de persona. Lo que Rahner llama «lenguaje profano sobre la persona» nada tiene que ver con la idea del pensamiento moderno sobre la persona [48]. Lo que él describe es más bien el individualismo extremo: cada cual es un centro de actos que se posee a sí mismo, que dispone de sí y se contrapone a los demás. Pero el personalismo filosófico de Hölderlin, Feuerbach, Buber, Ebner, Rosenstock y otros iba orientado justamente a la superación de este individualismo posesivo: el yo debe considerarse desde el tú, en sentido relacional. Sin socialidad no hay personalidad. Lo que Rahner encuentra en el «uso lingüístico profano» es la libertad del individuo para disponer libremente de su propiedad, no la libertad social de la persona abierta a la comunidad. Pero «el único y su propiedad» (Stirner) no es una idea que corresponda al hombre libre ni a Dios. Aunque los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola subrayan la libertad del individuo en su capacidad de autodisposición con el texto: «anima mea in manibus meis semper», eso no es propiamente el concepto moderno de persona, sino su reducción individualista. Pero Rahner acepta esta idea y encuentra luego, obviamente, que no es aplicable a las tres personas de la trinidad, sino a la esencia y a la conciencia una de Dios. De ese modo transfiere la idea individualista a la esencia de Dios: la «esencia única» de Dios es la mismidad del sujeto absoluto y por eso debe entenderse en sentido exclusivo. Rahner prefiere a la expresión corriente *Dreieinigkeit* (trinidad) la expesión *Dreifaltigkeit* (triplicidad), para subrayar la subjetividad del Dios «uno», que se nos muestra en «triple forma». Pero ese término no sólo es modalista, sino una mala traducción alemana de *trinitas*.

«El Dios uno existe en tres modos distintos de subsistencia» [49]. Rahner quiere subrayar con la expresión «modo de subsistencia» los conceptos actualmente equívocos de hipóstasis y de persona en la doctrina trinitaria. Apela a la noción de persona en Tomás de Aquino: «subsistens dictinctum in natura rationali», para postergar el concepto de persona de Boecio: «Persona es naturae rationalis individua substantia». *Substantia* y *subsistentia* significan para Boecio «existir en sí y no en otro». La naturaleza ra-

48. Este es el tema de la crítica de H.-J. Lauter, *Die doppelte Aporetik der Trinitätslehre und ihre Überschreitung*: Wissenschaft und Weisheit, 36-73, 60s, y Fr. X. Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*: Münchner Theol. Zeitschrift 30 (1979) 11-24. Sobre el debate en la historia de los dogmas cf. St. Otto, *Person und Subsistenz*, München 1968.
49. *Mystsal*, o. c., 392.

cional existe por la persona, y así esta naturaleza puede predicarse de esta persona como sujeto [50]. El concepto clásico de persona de Boecio implica en efecto subjetividad, un centro de actos, yoidad y conciencia. Para evitar esta apariencia, Rahner propone una definición de persona que atribuye a Tomás de Aquino, pero que no se encuentra en éste; procede en realidad de la neoescolástica de B. Lonergan, cuyo libro *De Deo trino* Rahner utilizó. [51]

Ahora bien, el «modo de subsistencia» ¿debe entenderse con Rahner impersonalmente, como modo sin sujeto, conciencia ni voluntad? Si los modos de subsistencia no representan a nivel intratrinitario centros distintos de conciencia y de actos, no puede haber entre ellos un tú recíproco: «El Hijo es la autoexpresión del Padre, autoexpresión que no es a su vez "dicente"; el Espíritu es el "don" que no da a su vez» [52]. Rahner remite también aquí a Lonergan. Pero si no se da a nivel intratrinitario un tú, tampoco habrá «propiamente un amor recíproco (que presupone dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa, fundamento de diferencia, del Padre (y del Hijo a causa de la *taxis* entre el conocimiento y el amor)» [53]. Y si no cabe pensar a nivel intratrinitario un amor del Padre y del Hijo, para evitar el peligro del «triteísmo», tampoco podrá afirmarse que el Espíritu santo proceda del amor del Padre y del Hijo y que represente el «lazo del amor» del Padre y del Hijo.

¿Quién es entonces el Espíritu santo? Según Rahner, es Dios «porque nos ha llegado la salvación divinizante en el centro más profundo de la existencia de cada hombre concreto». ¿Quién es entonces el Hijo? Es «ese mismo Dios uno en la historicidad concreta de nuestra existencia, como Dios para nosotros en Jesucristo». ¿Quién es el Padre? «A ese mismo Dios que nos sale al encuentro como Espíritu y como Logos... que es el fondo insondable y el origen de su venida en el Hijo y en el Espíritu y permanece como tal, lo llamamos Dios Padre». Resumiendo, «el mismo Dios uno se nos da como Padre, como Hijo-Logos y como Espíritu santo o, en otros términos, el Padre se nos da en autocomunicación absoluta por el Hijo en el Espíritu santo» [54]. Esta última fórmula muestra que Rahner pasa de la doctrina clásica

50. Cf. la prueba de F. X. Bantle, o. c., 20s. Cf. también E. J. Fortman, *The triune God. A historical study of the doctrine of the trinity*, London 1972, 295s.
51. Prueba en Bantle, *ibid.*, 22.
52. *Mystsal*, o. c., nota 29.
53. *Ibid.*, 387.
54. *Grundkurs*, o. c., 141.

de la trinidad a la trinidad reflexiva del sujeto absoluto. La «autocomunicación» del absoluto posee esa estructura diferenciada que aparece tan semejante a la doctrina trinitaria cristiana. Pero en realidad hace superflua esta doctrina trinitaria. La «autocomunicación absoluta» de Dios puede ir ligada al Padre, al Hijo y al Espíritu santo, pero no es forzoso que así sea. Y a la inversa, lo que la Biblia expresa con la historia del Padre, del Hijo y del Espíritu sólo encuentra una vaga traducción en el concepto de autocomunicación de Dios.

El único Dios-sujeto es el Padre, según Rahner. El Hijo es el mediador histórico y el Espíritu santo «en nosotros» es el lugar de la autocomunicación de Dios. Por eso Rahner prefiere utilizar el término *Logos* en lugar del nombre de Hijo. Pero ¿se puede hablar entonces de una autocomunicación y de una autoentrega del Hijo? Si la historia de la salvación se reduce a la autocomunicación del Padre, no hay lugar a la historia del Hijo. Si la autocomunicación del Padre es la única dirección de la trinidad, resulta significativa la tesis de Rahner: «La trinidad "económica es la trinidad inmanente", y viceversa» [55]. El proceso de autocomunicación constituye la esencia de Dios, y la esencia divina consiste en el proceso de autocomunicación intratrinitaria. Es verdad que Rahner subraya la «gratuidad absoluta en la autocomunicación de Dios», como Barth destaca la gracia libre en la revelación de la soberanía de Dios. Pero si la soberanía de Dios constituye la esencia de Dios y la esencia de Dios constituye su propia autocomunicación, entonces no sólo se rebajan las diferencias intratrinitarias de Dios, sino que resulta problemática la distinción entre Dios y el mundo. Los hombres trascienden hacia el misterio inagotable de Dios por medio del Espíritu santo, cuya presencia se advierte «en el centro más profundo de cada hombre concreto».

Se puede considerar esta doctrina como la variante mística de la teoría idealista de la estructura «trinitaria» de la reflexión del sujeto absoluto. El *modalismo idealista* de Rahner retrocede de la doctrina trinitaria al *monoteísmo cristiano* de la «única esencia, de la única conciencia y de la única libertad de Dios», que está presente en el centro más profundo «de cada hombre concreto». La subjetividad absoluta de Dios pasa a ser aquí el modelo de la subjetividad mística del hombre interiorizado, autotrascendente, de «ese centro de actos que se posee a sí mismo, que dis-

55. *Escritos de teología* IV, o. c., 105s. Cf. la postura crítica de Bantle, o. c., 15.

pone de sí mismo y que se contrapone a los demás». La reinterpretación rahneriana de la doctrina trinitaria acaba en la soledad mística de Dios. Oscurece la historia bíblica del Padre, del Hijo y del Espíritu, haciendo de ella una ilustración externa de esta experiencia interna. ¿Existe en realidad un «peligro mayor» que el «modalismo»?

g) *¿Qué unidad de Dios?*

La teología trinitaria nació con la adaptación teológica de ciertos conceptos filosóficos. Esto se constata claramente en la historia del concepto de «persona». Mucho más difícil fue, en cambio, la adaptación del concepto de unidad de Dios para clarificar la idea del Dios trino-y-uno y de su historia. El punto de partida filosófico en la interpretación monádica del Dios uno se impuso en la iglesia antigua a pesar de la condena del arrianismo y de la superación del sabelianismo. E incluso cuando cabía diferenciar a nivel trinitario la unidad de Dios, se impuso la interpretación monádica con el concepto de monarquía, bien sea a nivel intratrinitario como monarquía del Padre, bien en sentido extratrinitario, como monarquía divina del universo.

Los símbolos de la iglesia antigua que determinaron la tradición resultan ambivalentes en el tema de la unidad de Dios: el concilio de Nicea, que introduce el término *homousios*, sugiere la unidad substancial del Padre, del Hijo y del Espíritu, mientras que el símbolo atanasiano afirma con la tesis del *unus Deus* la identidad del único sujeto divino.

Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu ¿son uno en la posesión de la misma substancia divina o son idénticos en el mismo sujeto divino? La unidad de las tres personas distintas ¿consiste en la homogeneidad de la substancia divina que les es común, o tiene que consistir en la mismidad e identidad de un sujeto divino único?

En el primer caso la unidad de Dios es algo neutro, como sugiere el término οὐσία o *substantia*. En el segundo caso sólo se podría hablar en el fondo del Dios uno, como exige el concepto de sujeto absoluto.

En el primer caso destaca la trinidad de personas. La unidad de su substancia constituye, en cambio, el fondo. En el segundo caso destaca en primer plano la unidad del sujeto absoluto y las tres personas quedan en el trasfondo. El primer caso sugiere el esquema triteísta, y el segundo el esquema modalista. En el pri-

mer caso se habla de *Drei-einigkeit* (tri-unidad), en el segundo se prefiere hablar de *Dreifaltigkeit* (triplicidad). En el primer caso se parte de las tres personas y se pregunta por su unidad, en el segundo se parte del Dios uno y luego se busca su autodiferenciación trinitaria. Si se elige el punto de partida del *testimonio bíblico,* hay que partir de las tres personas que intervienen en la historia de Cristo. Si se elige el punto de partida de la *lógica filosófica,* se parte del Dios uno.

A la luz de estas consideraciones parece más correcto teológicamente adoptar el punto de partida de la historia bíblica y poner en cuestión la unidad de las tres personas divinas que, a la inversa, partir del postulado filosófico de la unidad absoluta para luego problematizar los testimonios bíblicos. La unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu constituye entonces la pregunta escatológica por la consumación de la historia trinitaria de Dios. La unidad de las tres personas de esta historia debe entenderse en consecuencia como una *unidad mediata* y como una *unidad abierta, iniciante, integradora.* La homogeneidad de la substancia divina apenas puede concebirse como mediata y abierta a otros, porque entonces no sería homogénea. La *mismidad* o identidad del sujeto absoluto tampoco es mediata ni está abierta a otros, porque iría acompañada de la no identidad y la diferencia. Ambos conceptos de unidad —al igual que el concepto de unidad monádica— son exclusivos, no inclusivos. Si buscamos un concepto de unidad que corresponda al testimonio bíblico del Dios trino y uno, caen por tierra tanto el concepto de una sola esencia como el de sujeto idéntico. Resta sólo la unión de las tres personas entre sí, o la unión del Dios trino y uno. Porque sólo el concepto de unión es el concepto de una unidad mediata y abierta. El Dios uno es un Dios *unido.* Esto presupone la autodiferenciación personal, no modal, ya que sólo las personas pueden tener unión, y no los modos de ser o de subsistencia. La *unión* de las tres divinas personas no constituye una esencia previa de éstas ni es la mismidad o identidad del poder o de la autocomunicación de Dios. La unión de la trinidad está ya dada por la *comunidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu. Por eso no es necesario asegurarla con una doctrina especial de la unidad de la substancia divina o de la soberanía de Dios.

El Padre, el Hijo y el Espíritu no sólo difieren por la personalidad, sino que también se unifican entre sí en virtud de ésta, pues la personalidad y la socialidad constituyen dos aspectos de la misma realidad. El concepto de persona, por tanto, debe implicar ya el concepto de unión, como, a la inversa, el concepto

de *unión* debe implicar el concepto de las tres personas. Así pues, la unidad de Dios no puede residir a nivel trinitario en la homogeneidad de la substancia divina ni en la mismidad del sujeto absoluto, menos aún en una de las tres personas de la trinidad; debe situarse en la *perikhoresis* de las personas divinas. Si no se reconoce la unidad de Dios en la unión del Dios trino y no se concibe, en consecuencia, como *unidad perikhorética*, el arrianismo y el sabelianismo seguirán siendo amenazas permanentes de la teología cristiana.

2. *La trinidad doxológica*

a) *Economía y doxología de la salvación*

Desde que Tertuliano impugnó el modalismo, se ha solido distinguir entre trinidad económica y trinidad inmanente. La *trinidad económica* designa al Dios trino en su plan salvífico, a través del cual se revela. Por eso la trinidad económica se califica de *trinidad de revelación*. La trinidad inmanente designa al Dios trino tal como es en sí. La trinidad inmanente es llamada también trinidad de esencia. Esta distinción no puede significar que existen dos trinidades distintas. Se trata del mismo Dios trino según es en su revelación salvífica y según es en sí.

La distinción entre *Dios para nosotros* y *Dios en sí* ¿es especulativa? En caso afirmativo, ¿es necesaria? Suele justificarse esta distinción apelando a la libertad divina y al carácter gratuito de la salvación humana: Dios es perfecto, se basta a sí mismo, no tiene necesidad de revelarse. Nosotros obtenemos la salvación en virtud de su gracia, sin merecerlo en absoluto. La distinción entre una trinidad inmanente y una trinidad económica pone a salvo la libertad de Dios y su gracia. Es el presupuesto necesario para la recta comprensión de la revelación divina.

Esta distinción entre trinidad inmanente y trinidad económica sería necesaria si el concepto de Dios sólo ofreciera la alternativa entre libertad y necesidad. Pero si Dios *es* amor, su libertad no puede consistir en amar o no amar. Su amor es su libertad, y su libertad es su amor. No se da para él ninguna necesidad externa ni interna de amor. El amor es lo «natural» para Dios [56].

56. Cf. capítulo segundo, párrafo 7.

Por eso hay que decir que el Dios trino ama al mundo con el amor que el mismo es. La idea de una trinidad inmanente en la que Dios es amor «para sí», sin el amor comunicativo, introduce un elemento de arbitrariedad que destruye el concepto cristiano de Dios. Por eso dicha idea no salva ni la libertad de Dios ni la gratuidad de la salvación. Introduce una contradicción en las relaciones entre la trinidad inmanente y la trinidad económica: el Dios que ama al mundo no corresponde con el Dios que es autosuficiente. Para el Dios inmutable todo es igual e indiferente. Para un Dios incomprometido nada es importante. Para el Dios que ama con libertad, todo es infinitamente importante. Pero la trinidad inmanente y la trinidad económica no pueden diferir de forma que la primera niegue lo que la segunda afirma. Ambas forman una continuidad y se implican mutuamente.

La otra raíz, ya concreta, de la distinción entre trinidad económica y trinidad inmanente está en la *doxología*. La doctrina de la trinidad inmanente, con sus implicaciones sobre la vida eterna y sobre las relaciones eternas del Dios trino, tiene su origen en el culto de la iglesia: «Gloria sea dada al Padre, y al Hijo, y al Espíritu santo».

La teología auténtica, es decir, el conocimiento de Dios, se expresa en la acción de gracias, en la alabanza y en la adoración. Y lo que dice la doxología es la teología auténtica. No existe la experiencia salvífica sin la correspondiente expresión en la acción de gracias, en la alabanza y en el gozo. Una experiencia que no halla su expresión correspondiente no es una experiencia liberadora. Sólo la doxología eleva la experiencia salvífica a la plena experiencia de salvación. En el conocimiento agradecido, admirativo y adorante, el Dios trino no se convierte en objeto del hombre, ni es apropiado o poseído por éste. El sujeto conocedor participa en el sujeto conocido y mediante su conocimiento admirativo se transforma en él. Desde esta perspectiva sólo conocemos en la medida en que amamos. Conocemos para participar. Por eso la iglesia antigua llamó al conocimiento doxológico de Dios *theologia* en sentido propio, diferenciándola de la doctrina de la salvación, de la *oeconomia Dei*. La «trinidad económica» es objeto de la teología kerigmática y práctica, y la «trinidad inmanente» es el contenido de la teología doxológica.

Si partimos de esta distinción, resulta claro que la teología doxológica es una *teología-respuesta*. Su alabanza y su conocimiento de Dios responde a la vivencia de la salvación. Si la trinidad inmanente es objeto de alabanza, presupone el conocimiento de la trinidad económica como origen de la historia de la salva-

ción y de la correspondiente vivencia. En el orden del conocimiento la trinidad económica precede a la trinidad inmanente, pero en el orden del ser es posterior a ella.

¿Cómo y por qué se realiza el tránsito de uno a otro conocimiento? En la doxología, la *acción de gracias* del receptor va del don al donante. Pero al donante no sólo se le agradece su don, sino que se le alaba por su bondad. Dios es amado, alabado y reconocido, no sólo por la salvación que ha otorgado, sino por él mismo. La *alabanza* va, pues, más allá de la gratitud. No sólo se reconoce a Dios por sus buenas obras, sino también por su bondad. La *adoración,* finalmente, va más allá de la gratitud y de la alabanza. Nace en la contemplación, como una actitud de asombro y admiración ilimitada. Dios es ensalzado y amado al fin por él mismo, no a causa de su acción salvadora. Es cierto que todos los conceptos de la doxología proceden de la experiencia salvífica; pero nacen del salto de esta experiencia a las condiciones trascendentes de su posibilidad, y en esta vía van necesariamente más allá de las diferentes experiencias hasta tocar el fundamento trascendente de las mismas. Así, los conceptos doxológicos van unidos indisolublemente a la experiencia salvífica y la trascienden, pero no en un plano meramente especulativo. Están referidos a la experiencia salvífica justamente cuando se dirigen a Dios mismo, cuya salvación y cuyo amor se ha conocido.

Esta correspondencia entre la doctrina de la salvación y la doxología permite afirmar que no se puede admitir en Dios lo que discrepa de la historia de la salvación, y a la inversa, nada puede admitirse en la experiencia de salvación que no esté fundado en Dios mismo. El *principio de la no discrepancia* entre la doctrina de la salvación y la doxología se basa en que no hay dos trinidades diversas, sino una sola trinidad divina y una sola historia de la salvación. El Dios trino no puede presentarse en la historia sagrada diferente de lo que es en sí mismo, pues aparece él mismo y él es tal como aparece. ¿Se trata de una ley que perjudica a la libertad de Dios? No, es el signo de la verdad de Dios. Dios lo puede todo, pero «no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2,13): «Dios es fiel». Por eso no es posible hallar en la historia sagrada relaciones trinitarias que no estén fundadas en la esencia del Dios trino y no armonicen con ella. No se puede afirmar, por ejemplo, que el Espíritu santo procede históricamente del Padre «y del Hijo», pero intratrinitariamente «sólo del Padre». La verdad de Dios es su fidelidad. Por eso podemos confiar en sus promesas y en él mismo. Un Dios que se contradice es un Dios

inseguro. Había que llamarle demonio y no Dios. El verdadero Dios es el Dios de la verdad, cuya esencia es la fidelidad y la fiabilidad eternas. Por eso se impone el principio fundamental de la doctrina trinitaria:

Los enunciados sobre la trinidad inmanente no pueden estar en contradicción con los enunciados sobre la trinidad económica. Los enunciados sobre la trinidad económica deben armonizar con los enunciados doxológicos sobre la trinidad inmanente.

b) *La experiencia histórica de la salvación*

¿Dónde radica el punto de arranque de la experiencia salvífica para concluir en la trinidad inmanente?

Un punto de partida utilizado a menudo en el siglo XIX es el *hombre como imagen de Dios*. Este punto de partida está ya implícito en la *doctrina psicológica de la trinidad*, fundada por Agustín y muy difundida en Occidente. Del hombre como imagen de Dios se trasciende al arquetipo divino. Esto no significa obviamente que se parte de los equívocos del hombre real y concreto. Se trata del hombre renovado y hecho imagen de Dios por la experiencia salvífica y la fe. Dentro de la mentalidad burguesa del siglo XIX, este hombre nuevo fue definido como «personalidad».

> Todos, pequeños y grandes,
> han reconocido siempre
> que la dicha suprema del hombre
> es la personalidad (J. W. v. Goethe).[57]

Si el destino y la meta del hombre como imagen de Dios en la tierra es la formación de la personalidad, Dios tendrá que ser su modelo. Dios es «la personalidad absoluta», había declarado antes Richard Rothe, derivando de la metafísica de la personalidad una doctrina trinitaria especial; según ella, Dios se hace personal a través de un proceso eterno de signo trinitario. Determinado por la conciencia y por la autoactividad, Dios llega a ser la personalidad absoluta en un proceso eterno de objetivización y subjetivización[58]. Rothe suprimió esta teoría metafísica en ediciones posteriores de su *Theologische Ethik*. I. A. Dorner reco-

57. J. W. v. Goethe, *Der west-östliche Diwan*, VIII, 21. A esto corresponde el ideal del «hombre total, universal y profundo» de Karl Marx. Cf. *Frühschriften* (ed. S. Landshut), Stuttgart 1953, 243.

58. R. Rothe, *Theologische Ethik* I, 59s; *Theologische Ethik* I, Wittenberg ²1867, párrafo 34, 136s: «Dios, como unidad absoluta de la personalidad divina (del yo divino) y de la naturaleza divina, es la persona absoluta». Cf. la crítica de I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre* I, 390s.

gió, en cambio, la idea y estableció la «personalidad absoluta» como resultado del proceso trinitario de la vida y del espíritu de Dios [59]. Martin Kähler siguió su teoría y formuló la tesis de que «la trinidad es la forma peculiar de la personalidad divina». Quería decir que «la esencia divina realiza su vida en tres hipóstasis (personas) mediante la triple relación personal consigo misma. Que la trinidad es la forma peculiar de la personalidad divina se deduce sólo del conocimiento del Cristo bíblico» [60]. La distinción entre el Padre y el Hijo fue denominada por Kähler la «autodiferenciación de Dios», y consideró la «personalidad triple» como la nota única e incomparable de Dios. Pero de ese modo las tres personas de la trinidad cristiana quedan reducidas a simples modalidades de la personalidad absoluta. El proceso de autodiferenciación y autoidentificación del Sujeto absoluto tiene poco que ver con la idea cristiana de Dios, aunque Martin Kähler pudo afirmar que la noción de «personalidad triádica» deriva del conocimiento del Cristo bíblico. La idea de la personalidad triádica absoluta es en realidad tan especulativa como las triadologías neoplatónicas que la teología antigua adoptó como ilustración de la doctrina trinitaria.

Pero si Dios es la personalidad absoluta diferenciada en forma triple, la personalidad humana de la sociedad burguesa será su *imagen y semejanza*. La reducción modalista de la trinidad a la personalidad absoluta tiene como consecuencia en la antropología una fundamentación teológica y una justificación religiosa de la cultura individualista burguesa: cada individuo puede cultivar su personalidad en todos sus aspectos; pero debe respetar los derechos a la vida, a la libertad y a la felicidad de todos los demás hombres. El otro individuo es la única barrera del propio desarrollo de la personalidad y de la propia realización. Pero el hombre considerado en sí mismo ¿es, sin más, imagen de Dios? El hombre ¿puede convertirse en una personalidad mediante el desarrollo de su individualidad? El hombre es imagen de Dios en comunidad con los otros hombres. «A imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,27). Por eso el hombre sólo puede hacerse persona a través de sus relaciones con otros hom-

59. I. A. Dorner, *ibid.*, párrafo 32, 430s. Cf. cita de nota 21.
60. M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, Leipzig ³1905, párrafo 372, 330. Afín el pensamiento de R. Grützmacher, *Der drei einige Gott - unser Gott*, Leipzig 1910, 52: «Dios alcanza la vida personal independiente, conclusa y unitaria desplegándose en la triple personalidad. Dios no es una personalidad a la que se agregan luego las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu, sino que la personalidad divina se diferencia y se unifica en el proceso vital de las tres personas».

bres. *La personalidad individual desarrollada y perfecta no puede denominarse imagen de Dios*; sólo la comunidad de personas humanas merecen este calificativo. Pero esa comunidad no remite a una «personalidad absoluta» en el cielo, sino a la tri-unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Karl Barth tomó como punto de partida empírico del conocimiento de la trinidad la *soberanía de Dios*. El anuncio de que «Dios es el Señor» sería la raíz de la doctrina trinitaria. La subjetividad de Dios aparece en su soberanía y se expresa y afirma en la doctrina de la trinidad. De ese modo la soberanía de Dios pasa a ocupar el lugar que I. A. Dorner asignó a la «personalidad absoluta». La reducción de las personas divinas a «modos de ser» es un proceso que se da en Barth lo mismo que en Dorner. Pero, a diferencia de éste, Barth establece un nexo indisoluble entre la idea de la soberanía de Dios y la idea de su revelación en Cristo; por eso, sólo Cristo es la verdadera imagen de Dios en la tierra.

Karl Rahner califica al Dios trino de «fondo trascendente de la historia de la salvación», como dice el título de su tratado; pero el contenido no responde a eso. Rahner habla en realidad del Dios trino como fondo trascendente de su propia «autocomunicación». Al igual que ocurría con la autorrevelación de Dios en Barth, la autocomunicación sólo puede realizarla, según Barth, un sujeto único e idéntico. Era inevitable que Rahner rebajara las relaciones interpersonales del Dios trino y uno en favor de la identidad del sujeto divino autocomunicante. Así cae por tierra el carácter ejemplar del Dios trino para la comunidad de los hombres en la iglesia y en la sociedad. Al Dios que se comunica bajo el triple aspecto corresponde el hombre que dispone de sí y se trasciende, pero que permanece solitario y encerrado en sí mismo.

En el capítulo tercero concebíamos la «historia de la salvación» como «historia del Hijo» de Dios, Jesucristo. Hemos entendido esta historia como *historia trinitaria de Dios* en la acción conjunta de los tres sujetos: el Padre, el Hijo y el Espíritu, y la hemos interpretado como *historia de las relaciones de la comunidad intratrinitaria*. Esta historia del Hijo no es realizada por un sujeto único e idéntico. Por eso la vida divina tampoco puede ser realizada por un solo sujeto. De ahí la necesidad de concebir al *Dios trino* como el «fondo trascendente» de esta historia, para alabarle, ensalzarle y reconocerle tal como es. Por eso, frente a la *doctrina psicológica de la trinidad*, desarrollamos una *doctrina salvífica y social de la trinidad*.

La reducción de la trinidad a un sujeto único, idéntico, aunque sea triádico, no responde a la historia trinitaria de Dios. La reducción de las tres personas a tres modos de subsistencia del Dios uno no puede iluminar la historia de la salvación en la plenitud de las relaciones de la comunidad trinitaria. Nosotros hemos concebido la unidad de la historia trinitaria de Dios como la unión abierta y unificante de las tres divinas personas en sus mutuas relaciones. Si esta unión unificante del Dios trino es el origen de la salvación, su «fondo trascendente» no puede consistir en la esencia una, única y homogénea de Dios (*substantia*), ni tampoco en el sujeto absoluto, uno e idéntico. Consiste en la *eterna perikhoresis* del Padre, del Hijo y del Espíritu. La historia de las relaciones intratrinitarias de Dios responde a la *perikhoresis* eterna de la trinidad. Porque esta historia trinitaria no es sino la *perikhoresis* eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu santo en su plan salvífico, es decir, en su apertura para la acogida y la unificación de todo lo creado.

La historia de la salvación es la historia del Dios trino eternamente vivo, que nos introduce en su vida eterna. Es la historia del amor de Dios, cuya vitalidad consiste en el proceso eterno del amor generante, correspondiente y feliz. Dios ama al mundo con el mismo amor que es él mismo.

Si hemos de conocer la unidad del Dios trino en la unión *perikhorética* partiendo de la historia de la salvación y de su vivencia, a esa unidad no puede corresponder el sujeto humano solitario en su autorrelación y tampoco en sus pretensiones de dominio sobre el mundo, sino una comunidad de personas *sin privilegios ni dependencias*. A la unión *perikhorética* del Dios trino corresponde la vivencia de la comunidad de Cristo, que el Espíritu unifica mediante la atención, el afecto y el amor. Cuanto más abiertos se muestran los hombres entre sí en la comunión del Espíritu, más se unifican con el Hijo y con el Padre, en el Hijo y en el Padre (Jn 17,21).

La idea de *Dios como omnipotencia* y soberanía se impone «desde arriba». La idea de *Dios como amor* se siente, en cambio, en la comunidad de hermanos y hermanas a través de la aceptación y la participación recíprocas. Esto tiene aplicación al orden social, si ha de merecer el calificativo de «humano» en sentido cristiano: cuanto más plena es la aceptación del otro, más profunda es la participación en la vida del otro, más solidarios se hacen los hombre, separados entre sí por las perversiones del dominio y la soberanía. Como el *amor* en la comunidad de Cristo, la *solidaridad* es la respuesta en la sociedad humana a la *unión*

perikhorética del Dios trino, según se revela y se deja sentir en la historia de la salvación. Esta idea reaparecerá y será ampliada en el capítulo sexto.

c) *Las relaciones entre la trinidad inmanente y la trinidad económica*

La tradición de la iglesia antigua distinguió y relacionó entre sí la inmanencia y la economía de la trinidad al estilo platónico, en una relación análoga a la existente entre la idea y la apariencia. Si se utiliza el lenguaje idealista y se habla de trinidad de esencia y trinidad de revelación, se presupone una distinción similar. La diferencia que se establece modernamente entre «Dios en sí» y «Dios para nosotros» nace de esta distinción. Se aleja a Dios del mundo para poder afirmar que el mundo depende de Dios, pero que Dios no depende del mundo. Tal distinción entre Dios y el mundo es siempre de naturaleza metafísica: el mundo es perecedero, Dios es incorruptible; el mundo es temporal, Dios es eterno; el mundo está sometido al dolor, Dios es impasible; el mundo es dependiente, Dios es independiente. Es obvio que estas distinciones metafísicas de las dos realidades arrancan de la experiencia del mundo, no de la experiencia de Dios. A base de estas tesis que sirven para segregar a Dios del mundo, se establece luego en la doctrina trinitaria la distinción entre la inmanencia y la economía de Dios. Pero la distinción entre Dios y el mundo no basta para distinguir a Dios de Dios. Esa distinción pone a Dios trino unas barreras que no provienen de él, sino de la experiencia humana del mundo. Las consecuencias son ciertas aporías; por ejemplo, cómo el *Hijo, que es impasible*, puede haber *sufrido* en la cruz; cómo el *Padre inmutable* puede *amar* a la criatura; cómo el *Espíritu eterno* puede liberar a un mundo *dependiente*. Las distinciones metafísicas entre Dios y el mundo resultan falsas cuando se aplican a la historia del Hijo. Por eso en la doctrina cristiana hay que proceder a la inversa: Dios difiere del mundo por sí mismo. La distinción entre inmanencia y economía de la trinidad debe radicar en ésta, ser producto de ella misma. No puede venir de fuera.

Karl Barth se inspiró en el pensamiento platónico para establecer su distinción entre la trinidad inmanente y la trinidad económica: Dios es en sí mismo, eternamente, tal como se revela en Cristo. Porque Dios es el mismo en el tiempo y en la eternidad: «Dios coincide consigo mismo». Sólo cuando expone la

muerte de Cristo en cruz, Barth rompe el pensamiento unilateral de arriba a bajo y de dentro a fuera. La muerte de Cristo en cruz recobra sobre Dios de abajo a arriba y de fuera a dentro, del tiempo a la eternidad: «Por eso él es el "cordero degollado" desde el comienzo del mundo. Por eso Jesús crucificado es la "imagen del Dios invisible"» [61]. La cruz del Hijo en el Calvario penetra en el seno de la trinidad inmanente. No se puede concebir una trinidad inmanente, ni la gloria de Dios, sin el «Cordero degollado». En el arte cristiano apenas existen representaciones de la trinidad en el cielo sin la cruz y sin el Crucificado. Si aceptamos que los conocimientos y las representaciones de la trinidad inmanente se forman en la doxología partiendo de la experiencia salvífica, el fenómeno es perfectamente comprensible: el que atribuye su salvación a la muerte en cruz del Hijo, nunca puede separar a Dios de la cruz de Cristo. Para él Dios es definitivamente «el Dios crucificado». Sólo «el Cordero que está degollado merece todo poderío y riqueza, saber y fuerza, honor, gloria y alabanza» (Ap 5,12).

Yo mismo he intentado abordar la teología de la cruz en términos trinitarios e interpretar la doctrina de la trinidad en términos de teología de la cruz [62]. Para poder entender la muerte del Hijo en su significado para Dios mismo, tuve que eliminar la distinción tradicional entre trinidad inmanente y trinidad económica, según la cual la cruz sólo tiene relevancia en la economía de la salvación, no en la trinidad inmanente. Por eso acogí la tesis de Karl Rahner: «La trinidad "económica" es la trinidad "inmanente", y viceversa» [63]. Si la base para el conocimiento de la trinidad es la cruz a la que el Padre entregó al Hijo por medio del Espíritu y en favor de nosotros, no se puede admitir una trinidad de esencia en el fondo trascendente de este acontecimiento, donde no intervenga la cruz y ni la entrega. También la frase neotestamentaria «Dios es amor» es la cifra de la entrega del Hijo por el Padre en favor de nosotros, y no puede disociarse del Calvario sin falsearla. La tesis de la *identidad* fundamental de la trinidad inmanente y económica resulta equívoca mientras se mantenga esa distinción, porque suena a disolución de la una

61. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 132; cf. también 181s. También la teología ortodoxa conoce la repercusión de la cruz en la trinidad eterna. Cf. P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977, 62s, 222s.
62. *El Dios crucificado*, o. c., cap. VI. También *Diskussion über «Der gekreuzigte Gott»* (ed. M. Welker), München 1979.
63. *Ibid.*, 227.

en la otra [64]. Lo que dicha tesis expresa propiamente es la acción recíproca entre la esencia y la revelación, entre el interior y el exterior del Dios trino. La trinidad económica no sólo revela la trinidad inmanente, sino que reobra sobre ella. La distinción agustiniana entre las *opera trinitatis ad extra*, que son indivisas (*indivisa*), y las *opera trinitatis ad intra*, que están compartidas (*divisa*), es insuficiente [65]. Sirve para subrayar la unidad de Dios hacia fuera y la trinidad hacia dentro. Pero el acontecimiento de la cruz (hacia fuera) sólo puede comprenderse en términos trinitarios, es decir, compartido (*divisa*) y diferenciado. Y a la inversa, la entrega del Hijo a la cruz en favor de nosotros repercute en el Padre y le causa infinito dolor. En la cruz, Dios *envía* la salvación a sus criaturas y *padece* al mismo tiempo la desgracia de todo el universo en su propia intimidad. Las *opera trinitatis ad extra* suponen desde la creación del mundo las *passiones trinitatis ad intra*. De otro modo no se podría definir a Dios como amor.

Las relaciones del Dios trino consigo mismo y con su mundo han de entenderse en sentido unidireccional, como modelo-copia, idea-apariencia, esencia-revelación, sino como *relaciones recíprocas*. El término «relaciones recíprocas» no equipara las relaciones de Dios con el mundo a las relaciones consigo mismo; significa que las primeras repercuten en las segundas, aun estando determinadas primariamente por éstas. Es la consecuencia necesaria del conocimiento de la trinidad inmanente desde la experiencia de la cruz de Cristo. El *dolor de la cruz* determina eternamente la vida interna de Dios trino. Si esto es así, también el *gozo* del amor correspondido define la vida íntima del Dios trino en la glorificación mediante el Espíritu. Lo mismo que la *cruz del Hijo* afecta a la vida íntima del Dios trino, también la *historia del Espíritu* marca con el gozo de la criatura rescatada y unificada con Dios la vida interna del Dios trino. Por eso la doxología cristiana concluye siempre con una mirada escatológica a «la consumación de tu reino en la gloria, donde te alabaremos eternamente, Dios Padre, hijo y Espíritu santo».

La doctrina de la *trinidad inmanente*, siendo el núcleo de la *doxología*, forma parte de la *escatología*. La trinidad económica queda absorbida en la trinidad inmanente, una vez consumada la historia y la experiencia de la salvación. Si todo está «en Dios»

64. Esto hace notar con razón W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis?*, en *Diskussion*, 140s.
65. Cf. capítulo cuarto.

y Dios «lo es todo en todos», la trinidad económica se disuelve en la trinidad inmanente. Lo que queda es el cántico de alabanza al Dios trino en su gloria.

3. *La trinidad inmanente*

Hemos abordado el conocimiento y la expresión de la «trinidad inmanente» en el plano de la doxología, que responde a la experiencia de la salvación y anticipa el reino de la gloria. En este sentido escatológico la trinidad es un *misterio* (*mysterion*) que sólo se revela en la experiencia salvífica. Hablar de «misterio de la trinidad» no significa entrar en una oscuridad impenetrable o presentar enigmas insolubles, sino conocer con los ojos de la fe la gloria del Dios trino en la penumbra de la historia y ensalzarlo con la esperanza de verle un día cara a cara.

Las imágenes y los conceptos que utilizamos para conocer y representar a Dios proceden todos ellos de esta vida imperfecta. Están marcados por la historia de la negación y del abandono de Dios. Sólo en forma fragmentaria son apropiados para expresar la doxología de la vida liberada en la comunión con Dios. «En forma fragmentaria» significa que estas imágenes y conceptos deben sufrir un *cambio de sentido* para ser aplicados al misterio de la trinidad. Toda la labor teológica en la *doctrina* trinitaria está destinada a este cambio semántico. Las imágenes y los conceptos deben corresponder al objetivo y adaptarse a él. Este esfuerzo teológico de conceptuación consitituye ya una parte de la doxología.

En los epígrafes que siguen trataremos de analizar dentro de esta perspectiva las nociones fundamentales de la doctrina trinitaria. No pretendemos ofrecer la materia completa al estilo de los manuales [66]. Comenzamos con la constitución de la trinidad y pasamos luego a estudiar los conceptos trinitarios.

66. Cf. los manuales de Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik* I, Münster [12]1957; E. J. Fortman, *The triune God*, London 1972; *Mysterium salutis* (ed. J. Feiner-M. Löhrer) II, Madrid 1969; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Ghadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster [2]1966; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1964; E. Schlink, art. *Trinität*, RGG[3], VI, 1032-1038. Intento analizar de modo sistemático algunas doctrinas tradicionales.

a) *La constitución de la trinidad*

La comunidad cristiana envuelve al Padre, al Hijo y al Espíritu santo en una misma adoración y alabanza.

1) ¿Quién es el Padre?

El símbolo de los apóstoles llama a Dios dos veces «Padre». En la creación: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra»; y después de la ascensión de Cristo: «Está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso». Esta doble mención ha originado un equívoco en la comprensión de Dios Padre: «¿A Dios hay que llamarle Padre porque es el creador todopoderoso del cielo y de la tierra, o porque es el Padre todopoderoso del Hijo que está sentado a su derecha?

Si Dios es Padre todopoderoso por ser la causa y el Señor de todas las cosas, entonces será temido y reverenciado, al estilo de Júpiter, como «padre del universo».

> Cuando el Padre eterno
> con mano serena
> desde nubes viajeras
> rayos de bendición
> sobre la tierra envía,
> beso reverente la orla de su manto
> y un terror infantil mi pecho invade.
>
> (J. W. v. Goethe).

Dios, Padre del universo, es la suprema autoridad. Todas las demás autoridades reciben de él su poder, y surgen jerarquías patriarcales de este tenor: Dios Padre, padre de la iglesia, padre del pueblo, padre de familia. Es evidente que esta *religión del Padre* no es trinitaria, sino puramente monoteísta. Se comprende que los movimientos europeos libertarios se sublevaran tanto en lo religioso como en lo político contra esta religión del padre. El ateísmo europeo no significó otra cosa sino la liberación de los hombres frente a este super-yo del alma y del cielo, que no merece en realidad el nombre de «Padre». Pero si pensamos en términos trinitarios, atendemos al segundo artículo de la confesión apostólica: Dios Padre es el *Padre de su Hijo unigénito* Jesucristo, que se hizo hermano nuestro. En relación con este Hijo a Dios hay que llamarlo «Padre». Su paternidad está definida por la relación con este Hijo y por la relación de este Hijo Jesucristo con él. Así pues, la idea cristiana de Dios Padre no se

refiere al «Padre del universo», sino exclusivamente al «Padre del Hijo» Jesucristo. Es exclusivamente el Padre de Jesucristo el que es reconocido como creador del mundo. Sólo a nivel trinitario cabe entender a Dios como Padre; de otro modo no puede aplicársele este nombre. Mas para comprender al Dios trinitario como padre es preciso olvidar las representaciones de la religión del padre patriarcal: el super-yo, el padre de familia, el soberano, también la «providencia paternal», y mirar sólo la vida y el mensaje de nuestro hermano Jesús: en la comunión con el Hijo unigénito reconocemos que el Padre de Jesucristo es también nuestro Padre y comprendemos lo que significa realmente la paternidad divina. El nombre de «Padre» no es un concepto teológico, sino un concepto trinitario y no es, desde luego, una representación cosmológica ni religioso-política. Si Dios es el Padre de su Hijo Jesucristo y sólo en referencia al Hijo es «Padre nuestro», se le podrá llamar también, con la libertad del espíritu de filiación, «Abba», Padre querido. La libertad le diferencia de aquellos patriarcas universales de la religión del padre.

La equivocidad del *Padre del universo* y del *Padre de Jesucristo* desaparece distinguiendo con claridad entre la *creación del mundo* y la *generación del Hijo*. Dios es Padre respecto al Hijo unigénito. La creación del mundo y la providencia no dan lugar a reconocer una paternidad en el sentido literal del término. Si al creador se le llama «Padre», se entiende en perspectiva cristiana que la creación procede del «Padre del Hijo» y, por tanto, de la primera persona de la trinidad: el Padre crea mediante el Hijo y por la fuerza del Espíritu santo. La calificación trinitaria del Padre precede objetivamente a la calificación cosmológica. Por eso el proceso de la creación se revela como una obra de la trinidad. La oración del padrenuestro se dirige a la primera persona de la trinidad y no a toda la trinidad, como afirmó Agustín. En comunión con el Unigénito, los hermanos y hermanas de Jesús oran a su Padre y le llaman «Padre nuestro». El nombre de Padre aplicado a Dios está ligado por la doctrina trinitaria a Jesús Hijo y queda así cristianizado.

Sólo de este «Padre» cabe decir que «engendra» desde la eternidad a su Hijo único. Es significativo que las expresiones de la doctrina trinitaria oscilen aquí entre la «generación» y el «nacimiento» del Hijo desde el seno del Padre. Ambas expresiones ponen en claro que el Hijo no es «creado» por el Padre, como el mundo, sino que procede de la esencia del Padre y por eso es consubstancial a él, lo cual no puede afirmarse de ninguna criatura ni del hombre.

Pero si el Hijo ha procedido del Padre, este hecho puede representarse como generación o como nacimiento. De ese modo la imagen paterna cambia radicalmente: un Padre que engendra y da a luz al mismo tiempo a su Hijo no es un padre masculino. Es un padre maternal. No es un patriarca unisexual, sino —siguiendo con el lenguaje metafórico— bisexual o transexual. Debe representarse como *padre maternal* y como *madre paternal* de su Hijo al mismo tiempo. Justamente la tradición dogmática ortodoxa, que tomó en serio la trinidad y la defendió contra todo peligro de monoteísmo, formuló en este punto las afirmaciones más audaces. Según el concilio de Toledo, 675, «es preciso creer que el Hijo no fue creado de la nada ni de alguna substancia, sino que fue engendrado y nació del seno maternal del Padre (*de utero Patris*), es decir, de su esencia» [67]. Cualquiera que sea la interpretación que se dé a la ginecología de Dios Padre, el sentido de estas afirmaciones bisexuales sobre el Padre trinitario constituye la negación radical del monoteísmo, siempre patriarcal.

El *monoteísmo* fue y sigue siendo la religión del patriarcado, lo mismo que el *panteísmo* fue probablemente la religión del antiguo matriarcado. Sólo la *doctrina trinitaria*, con las audaces proposiciones mencionadas, representa un inicio de superación del lenguaje machista en el concepto de Dios. Conduce a una comunidad de hombres y de mujeres sin privilegios y sin opresiones, pues en la comunión con el Primogénito no hay ya hombre ni mujer, sino que todos hacen uno en Cristo y son herederos conforme a la promesa (Gál 3,28s).

Dios se muestra como Padre en la generación y en el alumbramiento del Hijo. El Hijo y el Espíritu proceden eternamente del Padre, pero éste no procede de ninguna otra persona divina. Por eso —según la *doctrina de las procesiones trinitarias*— no puede estar constituido por una relación. El Padre debe estar constituido desde sí mismo. De ahí que, siendo origen del Hijo y del Espíritu, sea a su vez «imprincipiado», *principium sine principio*. Es el *origen no originado* de la persona divina del Hijo y del Espíritu. Si no se quiere dejar a Dios en la penumbra al

67. DS 276: «Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia sed de Patris utero, in est, de substantia ejus idem Filius genitus vel natus esse credendus est». En este mismo sentido el Padre trinitario es ya «Beyond the Father», como dice el importante libro feminista de Mary Daly (Boston 1973). También Th. A. Liebner, *Christologie oder die christologische Einhiet des dogmatischen Systems*, Göttingen 1849, 205, declaraba: «En sentido análogo se ha llegado a denominar el acto de autogeneración y de autoconocimiento, en el que Dios se hace autoconsciente, el amor hacia sí mismo, y utilizando el lenguaje sexual, se ha considerado ese amor como la *esencia andrógina* de Dios».

modo sabeliano, hay que situar el origen eterno de la trinidad en el Padre. Pero esto significa que Dios Padre posee una doble cualificación: primero, es el origen no originado de la divinidad; segundo, es el Padre del Hijo y el principio del Espíritu. El Padre está definido, pues, por sí mismo y por sus relaciones con el Hijo y con el Espíritu; el Hijo y el Espíritu, en cambio, se definen por el Padre y están cualificados por sus relaciones. Pero esta «monarquía» intratrinitaria del Padre expresa la constitución intratrinitaria de Dios, no la monarquía cósmica de un Padre del universo.

La doctrina de las procesiones intratrinitarias suele utilizar desde antiguo el *concepto metafísico* de «origen»: la trinidad, que es el origen del mundo, es reconducida a su vez a un «origen eterno de la divinidad» en el Padre. Esta idea de origen procede de la cosmología y por eso no es aplicable al misterio de la trinidad, porque es inadecuada a él. Sólo puede utilizarse correctamente superando su tendencia interna hacia la *reducción monárquica* y la idea no trinitaria del *origen único*. A pesar del «origen» del Hijo y del Espíritu en el Padre, hay que afirmar una «originareidad igual» en las personas trinitarias— si se quiere mantener esta perspectiva—, pues de lo contrario la trinidad se disuelve en el monoteísmo. Si se habla de un orden de *originación intratrinitaria*, hay que subrayar su singularidad y su incomparabilidad frente a toda idea *cosmológica*. Teniendo a la vista estas diferencias, se puede utilizar el concepto de principio u origen (αρχή) a modo de noción auxiliar, como haremos nosotros mismos en los siguientes apartados.

2) ¿Quién es el Hijo?

Los enunciados sobre la segunda persona de la trinidad son menos problemáticos. El Hijo es el Hijo «único», el «primogénito» eterno del Padre. No fue creado de la nada sino —dicho con las metáforas de la generación y del alumbramiento— engendrado desde la esencia del Padre. Por eso forma una sola esencia con el Padre y tiene en común con él todo, salvo las propiedades de la persona. Los enunciados sobre la «generación eterna» hacen del nombre de Hijo un concepto exclusivamente teológico, es decir, trinitario. El mundo es criatura de Dios, no hijo suyo. El hombre es imagen de Dios, no hijo suyo. La historia universal es la pasión de Dios, no el proceso de su autorrealización. El universo se hace en comunión con el Primogénito de la

creación, y los hombres ingresan en la vida trinitaria de Dios en comunión con el Hermano mayor. Los enunciados trinitarios sobre la generación y el alumbramiento eterno del Hijo inducen la concentración cristológica de la cosmología y de la antropología.

El Padre generante-alumbrante comparte todo con el Hijo, todo menos el ser de Padre. Comparte con el Hijo su divinidad, su poder y su gloria, mas no su paternidad; de lo contrario, el Hijo sería un segundo Padre. El Hijo, pues, recibe del Padre la divinidad y la personeidad, mas no es a su vez «fuente de la divinidad»; de lo contrario, habría dos fuentes de la divinidad en el Dios trino. Esta diferencia entre la peculiaridad del Padre y la peculiaridad del Hijo es importante de cara al debate sobre el *Filioque*, pues excluye de entrada la idea de que el Espíritu pueda proceder «del Padre y del Hijo» en el sentido de que el Hijo sea una «segunda causa» de la divinidad del Espíritu santo en competencia con el Padre. El Padre es la «causa» del Hijo y le transmite toda su esencia, mas no la capacidad de ser por su parte «causa» o «fuente» de la divinidad.[68]

La generación y el alumbramiento del Hijo vienen de la esencia del Padre, no de su voluntad. Por eso se habla de la generación eterna y del alumbramiento *eterno* del Hijo. El Padre genera y alumbra *necesariamente* al Hijo. Por eso tanto el Hijo como el Padre forman parte de la constitución eterna del Dios trino. A nivel cristiano la divinidad es impensable sin el Padre eterno del Hijo y sin el Hijo eterno del Padre. La tradición distingue entre el *nacimiento eterno* del Hijo desde el Padre y el *envío temporal* del Hijo por el Padre: el envío temporal es producto de la libertad del Padre y del Hijo; el nacimiento eterno es producto de la necesidad esencial.

La ardua pregunta que se formula con frecuencia es si puede aducirse una razón, no *a posteriori*, desde la experiencia salvífica, sino *a priori*, desde la constitución eterna de la trinidad, para que no se encarnara «cualquier persona de la trinidad», sino precisamente el Hijo. ¿Hay algo en la generación eterna del Hijo por el Padre que determine potencial y tendencialmente al Hijo a humanarse, y no al Padre o al Espíritu? Rara vez se han dado respuestas a esta pregunta «especulativa». En el marco de la doctrina trinitaria que estamos desarrollando se puede decir lo

68. Sobre este argumento cf. V. Lossky, *The procession of the holy Spirit in orthodox trinitarian doctrina*, en *In the image and likeness of God*, London 1975, 71s.

siguiente: el amor generante y alumbrante del Padre va más allá, potencial y tendencialmente, del amor correspondiente y obediente del Hijo. El amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre no son iguales ni congruentes, dada su diversa constitución. No se hallan en una relación recíproca igual. El Padre ama al Hijo con amor generante, paterno. El Hijo ama al Padre con amor de respuesta y de entrega. Por eso el amor generante y alumbrante del Padre está abierto a otras respuestas por criaturas que concuerden con el Hijo, que sintonicen con su amor-respuesta y así colmen de gozo al Padre. De ese modo el *amor generante* del Padre que alumbra al Hijo en la eternidad pasa a ser *amor creador*. Llama a la existencia a criaturas que son creadas a imagen del Hijo y que responden al amor del Padre mediante la comunión con el Hijo. La creación procede del amor del Padre al Hijo eterno. Está destinada a sintonizar con la obediencia del Hijo y con su amor-respuesta, y a hacer feliz al Padre.

Por otra parte, el *amor sacrificial* del Hijo en el Calvario se halla desde la eternidad en intercambio con el amor esencial que constituye la vida de la trinidad. La muerte y la entrega del Hijo en la cruz van implícitas en la *obediencia eterna* al Padre mediante el Espíritu. La creación queda salvada y rehabilitada desde la eternidad gracias al sacrificio del Hijo, que es su fundamento y soporte.

3) ¿Quién es el Espíritu santo?

Al hablar del Padre y del Hijo, la Biblia se expresa en términos personalistas; pero su tratamiento de la «tercera persona» ofrece cierto aire de *anonimato*[69]. El nuevo testamento no siempre indica con claridad que el Espíritu santo es un sujeto divino y no simplemente una fuerza divina. Por otra parte, leemos en el evangelio de Juan: «Dios es espíritu» (4,24). El término «espíritu» designa, pues, el ser de Dios, en forma análoga a la frase «Dios es amor». El calificativo «santo» tampoco expresa una peculiaridad de la tercera persona, pues el mismo Dios trino es

69. De ahí parte V. Lossky, *ibid.*, 74. Cf. también Concilium 148/15 (1979) 170s, con aportaciones de D. Ritschl, M. Fahey, Th. Stylianopoulos. El intento de H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person, o. c.*, 100s, de concebir al Espíritu como el «nosotros» desde el yo del Padre y desde el tú del Hijo resulta un postulado personalista mientras los otros miembros del «nosotros» no sean intratrinitarios, ya que la primera persona plural está referida al *vosotros*, como la primera persona singular está referida al «otro». Si el Espíritu constituye el nosotros de la trinidad, él mismo es la *perikhoresis*. La trinidad es entonces mera binidad: yo + tú = nosotros.

santo. Por eso Tomás de Aquino afirmó que la tercera persona de la trinidad no posee nombres que le sean propios, y que se le denomina «Espíritu santo» para seguir el uso bíblico [70], es decir, por razón de la economía salvífica que el lenguaje bíblico atestigua: el Espíritu es «santo» porque «santifica».

De ahí que el arte cristiano —tanto de la iglesia occidental como la oriental— haya representado la trinidad con dos personas y un animal: la paloma. El icono de Rublev constituye una célebre excepción. La representación del Espíritu como paloma entre las personas del Padre y del Hijo expresa más una binidad que una trinidad.

La representación del *origen* del Espíritu santo ofrece una dificultad pareja. Dios en cuanto «fuente de la divinidad» y en cuanto «Padre del Hijo» espira eternamente al Espíritu santo. El Espíritu procede eternamente del Padre en tanto que éste es la «fuente de la divinidad». Carece de lógica interna el concebir la procedencia del Espíritu sólo desde el «Padre», pues la primera persona de la trinidad es Padre únicamente del Hijo. El Espíritu es «espirado» (*spiratio*), no engendrado (*generatio*). Por eso el Espíritu no puede ser un segundo Hijo del Padre. Procede del Padre. Y no del Hijo, pues de lo contrario el Hijo sería el segundo Padre y habría dos «fuentes de la divinidad» del Espíritu. Esta concepción, que algunos teólogos ortodoxos ven expresada en la fórmula *Filioque* de la iglesia occidental, viene a destruir a su juicio la unidad de Dios y a anular la distinción personal del Padre y del Hijo. Por eso sólo cabe decir del Espíritu: 1) que no tiene origen, como tampoco lo tiene el Padre; 2) que no es engendrado, como lo es el Hijo; 3) que la procedencia del Padre (εκπόρευσις) constituye su relación singular, la única cualificación que lo define. Su peculiaridad queda así definida en forma más negativa que positiva.

La teología de la iglesia occidental insinúa con cierta cautela, desde Agustín, que el Espíritu santo procede del amor mutuo del Padre y del Hijo y que es el *vinculum amoris* que liga a ambos en la verdad; que el Espíritu es aquella persona trinitaria que distingue y une al mismo tiempo al Padre y al Hijo en sus relaciones. Pero esto significa que la eficiencia intratrinitaria del Espíritu santo sólo se realiza en las relaciones recíprocas del Padre y del Hijo.

70. Tomás de Aquino, STh I, q 26, a.1.

La idea del Espíritu santo no presenta en sí una relación orgánica con la doctrina de Dios *Padre* e *Hijo*. Por eso aparece a menudo como un añadido, bien para concordar con el testimonio bíblico o para complementar la dualidad en «trinidad». Pero el nexo intrínseco es claro si entendemos al Hijo como Palabra (*logos*): el Padre dice su Palabra eterna en la espiración eterna del Espíritu. No hay en Dios una Palabra sin Espíritu ni un Espíritu sin Palabra. En este sentido la emisión de la Palabra y el surgimiento del Espíritu son inseparables entre sí. Resulta incluso difícil establecer una prioridad de la segunda persona sobre la tercera. Palabra y Espíritu, Espíritu y Palabra proceden en común y simultáneamente del Padre, pues se condicionan recíprocamente. Pero resulta difícil llamar «Padre» a ese origen común de la Palabra y del Espíritu.

Los auténticos problemas del conocimiento y de la interpretación de la «trinidad inmanente» estriban en la integración de estos dos esquemas: la lógica del Padre y del Hijo, de un lado, y la lógica de la Palabra y del Espíritu, de otro. En tanto que el Hijo del Padre eterno es la Palabra eterna de Dios, la procedencia eterna del Espíritu está vinculada a él.

Si el Espíritu juntamente con la Palabra eterna procede del Padre como «fuente de la divinidad», hay que decir que no es creado, sino que viene necesariamente del Padre y es de la misma esencia que el Padre y el Hijo. Nuestra experiencia del Espíritu santo es una experiencia de Dios: lo sentimos como Espíritu del Padre que nos une con el Hijo; como Espíritu del Hijo que el Padre nos regala; como Espíritu que glorifica al Hijo y al Padre por medio de nosotros.

Según Jn 15,26, «el Espíritu de verdad procede del Padre», pero es «enviado» por Cristo, el Hijo. Según Jn 14,26, el Padre «envía» al Espíritu en nombre de Cristo. Si la experiencia de la salvación dice que el Espíritu santo es «enviado» por el Padre *y por el Hijo*, ¿no procederá también del Padre y del Hijo, según la confesión de la doxología? ¿Puede admitirse algo en la economía de la salvación que no tenga su paralelo original en la trinidad, so pena de destruir la *verdad de Dios?* Pero si se admite la procesión del Espíritu santo del Padre y del Hijo en la eternidad por razón de su envío por el Padre y el Hijo en el tiempo, ¿no se destruye así la *unidad del Dios trino*? Tal es el dilema de la controversia *Filioque,* que analizaremos más adelante.

b) *La vida de la trinidad*

1) Persona y relación

El vocablo persona (πρόσοπον) significó en sus orígenes máscara y deriva del lenguaje teatral. Alude a la desfiguración artificiosa de la voz del actor (*personare*) [71]. Su significado actual coincide exactamente con el del término sociológico *rol*. La sociología del rol ha tomado también este término del teatro, para aplicarlo a las funciones sociales del individuo humano [72]. En la teología latina el concepto de persona fue utilizado primero por el modalismo sabeliano: un Dios en tres disfraces. En la antropología sociológica del rol el hombre es considerado como *homo absconditus*, como «hombre sin propiedades» en un «mundo de propiedades sin hombre». Se trata de un modalismo antropológico llevado hasta el extremo. [73]

La teología griega, en cambio, utilizó muy pronto, junto al término *prosopon*, el término *hypostasis* en la doctrina de la trinidad. El término hipóstasis no significa la máscara o el modo de aparición, sino la existencia individual de una naturaleza. Para que el término latino *persona* llegue a significar esto mismo, debe modificarse, cobrando una profundidad ontológica: no puede designar ya la máscara o el rol cambiante, sino por el contrario la existencia inconfundible, intransferible y propia. Es lo que expresa la definición clásica de Boecio: «persona est rationalis naturae individua substantia» [74]. La naturaleza consta, según Boecio, de substancia y accidentes; por eso la persona no puede estar constituida de accidentes, sino sólo de substancia. La persona en cuanto substancia individual se caracteriza por la substancialidad, la intelectualidad y la incomunicabilidad. A tenor de la definición de Boecio, las personas trinitarias no son «modos de ser», sino sujetos propios, singulares, intransferibles, de una esencia divina única y común, que poseen conciencia y voluntad. Cada persona participa de la naturaleza divina de modo no intercambiable, y la expresa en forma propia.

71. W. Pannenberg, art. *Person*, en RGG³, V, 230-235. Cf. en sentido crítico: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, IV (Munich 1972), art. *persona*, col. 657: «La etimología (etr. φersu?) es dudosa. Pero no se puede sostener la derivación —que algunos defienden aún— de la supuesta función de la persona como refuerzo de la voz... a causa de la diferencia cualitativa entre *personare* y *persona*».
72. R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Madrid 1973.
73. R. Musil, *El hombre sin atributos* I-IV, Barcelona ³1980.
74. Boethius, *Trin.* 3.1-5. MPL 64, 1343 C.

Pero no se puede definir a las personas trinitarias en su singularidad por su relación a la naturaleza común. No se comprendería entonces su limitación al número ternario. La personalidad, que expresa el ser intransferible y propio frente a la naturaleza divina común, significa por otro lado una relacionalidad respecto a las otras personas. Estas tienen en común la naturaleza divina, pero su propia peculiaridad surge en las relaciones mutuas. El Padre es respecto a la naturaleza divina *individua substantia,* pero respecto al Hijo debe ser denominado «Padre». Otro tanto hay que decir del Hijo y del Espíritu santo. Las tres personas divinas existen como Padre, como Hijo y como Espíritu en sus relaciones mutuas. En estas relaciones se constituyen como personas. Ser persona significa en este sentido existir en relación.

Fue principalmente Agustín el que introdujo esta interpretación relacional de la persona. Es una interpretación que trasciende el pensamiento substancialista de Boecio y lo amplía. Una interpretación que permite dar entrada a la diferencia: las tres personas poseen la misma naturaleza divina individual, indivisible y una, pero de modo diverso: el Padre por sí mismo, el Hijo y el Espíritu por el Padre. Se dan tres relaciones en la trinidad: la paternidad, la filiación y la espiración (*paternitas, filiatio, spiratio*). De acuerdo con esta diferencia relacional, el ser interno de las personas está definido por las relaciones. Las tres personas son independientes en su condición divina, pero como personas están ligadas íntimamente entre sí y dependen unas de otras. Esta interpretación relacional de las personas presupone, sin embargo, la comprensión substancial de su individualidad, sin suplantarla.

En este punto existe una diferencia entre la doctrina trinitaria ortodoxa y la occidental, expuesta en el concilio de Florencia. No se puede afirmar que la persona es una relación [75]; o que la relación constituye la persona. Es verdad que el Padre se define por su paternidad respecto del Hijo, pero esto no constituye su existencia, sino que la presupone. La paternidad es sin duda una relación, un «modo de ser». Pero la afirmación de que Dios es Padre dice mucho más que la simple adición del modo de ser al ser. Por eso la persona y la relación deben entenderse en refe-

75. Tomás de Aquino, STh I, q 40, a.2: «Persona est relatio». K. Barth acogió esta tesis y su interpretación neoescolástica. Cf. *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 385s. La tesis constituye para él un argumento para no hablar de «personas», sino de «tres modos de ser del mismo Dios».

rencia recíproca: en este tema no hay personas sin relaciones, pero tampoco hay relaciones sin personas. La persona y la relación son complementarias. La persona se constituye en forma de relación y la relación se despliega en forma personal. La reducción del concepto de persona al concepto de relación es en el fondo modalista, porque sugiere la otra reducción del concepto de relación a una autorrelación de Dios. Pero la persona ¿es sólo una relación concreta y real de Dios consigo mismo? [76]. De ser así, Dios se replicaría en las tres personas, y las tres personas no serían más que la triple autorrepetición de Dios. Con este esquema modalista se pierde el concepto trinitario de la persona y también la idea de relación interpersonal. El número ternario resulta entonces ininteligible.

Pero también resulta unilateral la afirmación ortodoxa de que las relaciones no hacen sino *manifestar* las personas. Porque esto presupone la constitución de las personas en sí y sin esas relaciones. Entonces las relaciones expresarían sólo las distintas peculiaridades de las personas y no su comunión. Pero si la personalidad y la relacionalidad, como hemos afirmado, se encuentran en una *dependencia genética*, hay que decir que surgen simultánea y conjuntamente. La constitución de las personas y su manifestación en las relaciones son dos caras de la misma moneda. El concepto de persona refleja la relación de las referencias mutuas de las personas. Se trata de dos vertientes que es preciso distinguir. Las personas trinitarias *subsisten* en la naturaleza divina común y *existen* en sus relaciones recíprocas.

La doctrina de la *trinidad de amor*, desarrollada en Occidente de Agustín y Ricardo de san Víctor hasta la teología idealista del siglo XIX, dio un paso más en esta dirección. Ser persona significa, según Ricardo de san Víctor, no sólo subsistir, no sólo subsistir-en-relación, sino *existir*. Este teólogo enmendó así la antigua definición: «una persona divina es una existencia intransferible de la naturaleza divina» [77]. Con el término *exsistentia* quiso significar la «subsistencia desde otro». Esto otro era en primer término la naturaleza divina; pero puede referirse también a las otras personas. Entonces la existencia supone una profundización del concepto de relación: cada persona divina existe desde la otra

76. O. Weber, *o. c.*, 418.
77. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, MPL 196, 887-992. Nuevas ediciones críticas: P. Ribaillier, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1958; G. Salet, *Richard de Saint-Victor, La Trinité*, Paris 1959.

y en ella. En virtud del amor que se profesan, ex-sisten una en otra sin resto: el Padre ex-siste en virtud de su amor y es «él mismo» en el Hijo; el Hijo, en virtud de su entrega, es «él mismo» en el Padre, etc. Cada persona encuentra su existencia y su gozo en las otras personas. Cada persona recibe la plenitud de la vida eterna de las otras.

Hegel asumió esta idea y ahondó en ella: la esencia de la persona consiste en entregarse plenamente a otro, haciéndose «ella misma» en el otro. La persona entra dentro de sí misma después de exteriorizarse y perderse en otros. [78].

A la *interpretación substancial* (Boecio) y a la *interpretación relacional* (Agustín) se añade la *interpretación histórica* de la persona (Hegel). Las personas no sólo «existen» en sus relaciones, sino que se realizan en virtud del amor mutuo.

Además del concepto de *persona* y del concepto de *relación*, la doctrina trinitaria acoge un tercer concepto que permite expresar las modificaciones dinámicas nacidas de la revelación, la humillación y la glorificación del Dios trino. Nosotros hemos denominado ese tercer concepto «historia de Dios», que tiene lugar en la misma trinidad, y hemos hablado en este sentido de la *pasión de Dios* por el hombre, de la *autolimitación de Dios*, del *dolor* y del *gozo de Dios* y de su *felicidad eterna* en la glorificación definitiva.

La idea de la trinidad perderá su rigidez y su estatismo usual cuando podamos conjugar personas, relaciones y cambios de estas relaciones. Entonces se podrá hablar no sólo de la vida eterna, sino también de la *vitalidad* eterna del Dios trino.

2) *Perikhoresis* y transfiguración

Si se entiende la noción de persona trinitariamente, es decir, en términos relacionales e históricos, las personas no subsisten sólo en la esencia divina común, sino que existen en sus relaciones mutuas con las otras personas. Viven unas en otras y mediante las otras.

La doctrina de la iglesia antigua expresó estas ideas hablando de *immanentia* y de *inexistentia* de las personas trinitarias: *intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia.*

78. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion. Die absolute Religion*, PhB 63, 61 y 71s.

La profunda doctrina de Juan Damasceno sobre la περιχώρησις o *circuminsessio* de las personas supone un paso más [79]. Este término designa el ciclo de la vida eterna de Dios. En el Dios trino tiene lugar un proceso vital eterno mediante el intercambio de las energías. El Padre existe en el Hijo, el Hijo en el Padre y ambos en el Espíritu, como el Espíritu existe en ambos. Viven y habitan unos en otros en virtud del amor eterno, siendo los tres uno. Es un proceso de perfecta y plena empatía. Justamente por las propiedades personales que los distinguen entre sí, el Padre, el Hijo y el Espíritu inhabitan unos en otros y se comunican la vida eterna. La *perikhoresis* hace que aquello que los diferencia sea también lo que los une eternamente. El «círculo» de la vida divina culmina en la comunión y en la unidad de las tres personas distintas en el amor eterno. En virtud de su *perikhoresis*, las personas divinas no han de concebirse como tres individuos distintos que luego se relacionan entre sí, cosa que suele denunciarse como «triteísmo». Pero tampoco son tres modos de ser o tres reproducciones del Dios uno, como pareció sugerir el modalismo. La doctrina de la *perikhoresis* combina en forma genial la trinidad con la unidad, sin reducir la trinidad a la unidad ni disolver la unidad en la trinidad. En la *perikhoresis* eterna de las personas divinas radica la *unión de la trinidad*. Las personas divinas, en sentido *perikhorético*, forman por sí mismas su unidad en el círculo de la vida divina.

La unidad de las tres personas consiste en el movimiento circular de la vida divina que realizan en sus relaciones mutuas. Por eso la unidad del Dios trino no puede expresarse en un concepto general de la esencia divina. Esto significaría la supresión de las diferencias personales. Si la diferencia entre las tres personas radica en su proceso relacional, perikhorético, entonces las personas no pueden reducirse a tres modos de ser de un mismo e idéntico sujeto divino. Las personas mismas constituyen tanto sus diferencias como su unidad.

Si se entiende la vida divina en sentido perikhorético, está claro que no puede realizarse monádicamente, por un único sujeto, sino sólo mediante la comunión vital de las tres personas referidas mutuamente y existiendo unas en otras. Su unidad no reside en la soberanía del Dios uno, sino en la unión de su tri-unidad.

79. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, MPG 94, 789-1128. Nueva edición crítica: *Die Schriften des Johannes Damaskenos*, PTSt 12, Band II, Berlin-New York 1973.

El concepto de *perikhoresis* orilla, en fin, todo *subordinacionismo* en la doctrina trinitaria. Es cierto que la trinidad se constituye desde el Padre entendido como la «fuente de la divinidad». Pero esta «monarquía del Padre» es válida sólo para la constitución de la trinidad, no para expresar el círculo eterno de la vida divina ni la unión perikhorética de la trinidad. Aquí las tres personas son iguales; viven y aparecen las unas en las otras y mediante las otras.

Análogamente a la circulación de la vida divina a través de las personas, se da el proceso de la manifestación *recíproca de las personas en la gloria divina.* La vida divina lleva consigo su expresión en la gloria que le es propia. Las tres personas no sólo existen y viven unas en otras, sino que se expresan unas a otras en la gloria divina. Esta aparece, por su parte, en la manifestación trinitaria de las personas. El Padre es desde la eternidad «Padre de la gloria» (Ef 1,17), la Palabra eterna es el «reflejo de su gloria» (Heb 1,3) y el Espíritu santo es el «Espíritu de la gloria» (1 Pe 4,14)[80]. Las personas divinas se iluminan mutuamente mediante la gloria. Se dan mutuamente la figura y la belleza perfectas.

El Espíritu santo ilumina al Hijo en el Padre y clarifica al Padre en el Hijo. El es la *luz eterna,* en la que el Padre conoce al Hijo y el Hijo al Padre. En el Espíritu santo se hace consciente la vida eterna de Dios y refleja en él su figura perfecta. En el Espíritu santo la vida divina cobra *conciencia* de su belleza eterna. Por el Espíritu santo la vida divina se convierte en la *fiesta* santa de la trinidad.

La teología ortodoxa expone la doctrina de manifestaciones trinitarias donde la teología occidental habla de relaciones trinitarias. Pero esta doctrina de la manifestación de la *perikhoresis* de la vida divina en la gloria va mucho más allá. Sólo ella traduce doxológicamente la «glorificación del Espíritu», presente en la experiencia de la salvación.[81]

c) *La unidad en la trinidad*

La unidad de la trinidad debe entenderse trinitariamente y no monádicamente; de lo contrario la unidad anularía la trinidad de las personas.

80. V. Lossky, o. c., 94.
81. Cf. capítulo 4, párrafo 4.

En la tradición de la iglesia antigua, la unidad de la trinidad se hizo consistir generalmente en una *substancia* a modo de sustrato donde subsisten las hipóstasis divinas. Esta interpretación aparece ya en la fórmula de Tertuliano «una substantia, tres personae». Pero si la substancia divina representa la unidad de la trinidad, la trinidad de las personas resulta secundaria frente a ella. La trinidad no posee entonces una unión en sí y pasa a ser simple tridimensionalidad que se reduce a la unidad subyacente de la substancia divina. Lo que hay que decir «de Deo Uno» se conoce mediante la luz de la razón natural. Sólo lo que se sabe «de Deo Trino» viene de la revelación. Si, lógicamente, la doctrina sobre Dios se sistematiza en dos partes, hay que tratar dos veces sobre la unidad de Dios, La consecuencia de esto fue que la unidad de la tri-unión quedó traspuesta en la tesis natural de que Dios existe y de que es uno.

Análogas consecuencias derivan si se piensa a Dios, ya no como substancia, sino como *sujeto*. También entonces se presupone una unidad no trinitaria del sujeto Dios, y la trinidad queda reducida a la tridimensionalidad de este sujeto uno e idéntico. La unión de la trinidad queda en la penumbra. La soberanía y la autocomunicación del Dios uno poseen entonces una estructura tridimensional; nada más.

Siguiendo las nociones aquí expuestas sobre la constitución y la vida eterna de la trinidad, debemos hablar de la unidad del Dios trino en un triple aspecto:

Respecto a la constitución de la trinidad, el *Padre* es el «principio no principiado» de la divinidad. Según la doctrina de las dos procesiones, el Hijo y el Espíritu reciben su hipóstasis divina de él. Así el Padre forma en la constitución de la divinidad la *unidad* «monárquica» de la trinidad.

Pero respecto a la vida interna de la trinidad, las tres personas forman su unidad en virtud de las relaciones mutuas y en la *perikhoresis* de su amor. La unidad se concentra en torno al Hijo eterno. Tal es la *unión perikhorética* de la trinidad.

Con esto va asociada, finalmente, la *iluminación* recíproca de la trinidad en la gloria eterna de la vida divina. Esta comunión unificadora porecede del *Espíritu santo*.

La unidad de la trinidad está constituida por el Padre, se concentra en torno al Hijo y es iluminada por el Espíritu santo, podemos decir sintetizando.

Esta iluminación por el Espíritu se percibe en la historia y en la experiencia de la salvación. La doxología comienza en la

fuerza del Espíritu santo. La unión perikhorética del Dios trino aparece en la historia de la salvación y es reproducida en ella. La monarquía del Padre en la trinidad se conoce, finalmente, porque todo en la historia de la salvación viene de él y tiende hacia él. El sentido de la creación, de la reconciliación y de la glorificación es revelar el círculo de la luz y de las relaciones divinas y acoger al hombre, junto con toda la creación, en el torrente vital del Dios trino.

4. *El Espíritu santo ¿procede del Padre «y del Hijo»?*

Y en el Espíritu santo,
señor y vivificador,
que procede del Padre y del Hijo (*Filioque*),
que con el padre y el Hijo
es adorado y glorificado
y que habló por los profetas...
(Símbolo niceno-constantinopolitano).

a) *Estado del nuevo debate sobre el* Filioque

La adición *Filioque* al texto del símbolo niceno-constantinopolitano de 381, primero en España, luego con Carlomagno y finalmente con el papa Benedicto VIII, condujo el año 1054 al cisma de la iglesia. La defensa del *Filioque* por teólogos de la iglesia occidental frente a los ataques de teólogos orientales favoreció en Occidente ciertas actitudes unilaterales, impidiendo el desarrollo de una pneumatología trinitaria. Por eso, la superación de la polémica de las iglesias sobre la adición tardía del *Filioque* en el texto confesional de un concilio ecuménico debe ir unida a un desarrollo global de la doctrina trinitaria. El nuevo diálogo ecuménico sobre el tema debe proponerse al menos tres objetivos esenciales: 1) la purificación del debate sobre la tradición conciliar de la iglesia antigua; 2) una explicación teológica común sobre las relaciones del Hijo con el Espíritu santo; y 3) en Occidente, una visión más abierta de la autonomía trinitaria del Espíritu santo, restituyéndole la plenitud de sus energías y efectos en la historia de la salvación y su glorificación eterna del Hijo y del Padre.

Los concilios de Lyon, 1274, y de Florencia, 1438-1445, se vieron perturbados por constelaciones de poderes políticos: el Occidente, más poderoso *bajo la dirección de Roma*, intentó

imponer el *Filioque* a un Oriente debilitado por la lucha contra el islamismo. Estos intentos fracasaron en el campo teológico y dejaron una estela de resentimiento en Oriente.

Las *iglesias de la reforma*, después de su separación de Roma, no hicieron ningún esfuerzo serio para reanudar el diálogo con la iglesia ortodoxa volviendo al texto original y renunciando en consecuencia a la fórmula *Filioque*; cosa que no deja de ser extraña. Los argumentos aducidos, por ejemplo, en la correspondencia epistolar entre teólogos evangélicos de Tubinga y los teólogos del patriarca Jeremías II de Constantinopla en 1573-1581 son los ya conocidos desde la edad media [82]. No aportaron ninguna perspectiva nueva. Los teólogos evangélicos mantuvieron el *Filioque* [83]. Por eso los teólogos ortodoxos repitieron las objeciones de Focio y de Gregorio Palamás contra Agustín. La pneumatología trinitaria de los luteranos y reformadores ortodoxos no difiere de las ideas de Agustín y de Anselmo. Esto significa que la reforma se vio a sí misma como una reforma de la iglesia occidental, aceptando el cisma de 1054.

En cambio, los teólogos viejo-católicos buscaron el contacto con la iglesia ortodoxa inmediatamente después de su separación de Roma con el concilio Vaticano I el año 1871, y ya en 1874-1875 organizaron en Bonn conferencias sobre la «unión». Participaron en ellas algunos teólogos anglicanos y evangélicos, aunque no oficialmente. Los teólogos viejo-católicos sostuvieron desde el principio que la adición del *Filioque* en Occidente fue ilegítima. Pero sólo en los últimos años han sacado la conclusión canónica y litúrgica: la iglesia viejo-católica es la primera iglesia de Occidente que ha suprimido oficialmente en el símbolo confesional la fórmula controvertida. En la nueva concepción de la doctrina trinitaria dentro de la tradición occidental, pero sin el *Filioque*, la teología viejo-católica es también la más avanzada. [84]

82. Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrq; ab anno MDLXXVI, usque ad annum MDLXXXI, de Augustana Confessione inter se miserunt, Wittenberg 1584; en alemán: *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1576-1581 zwischen den Tübingen Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, Witten 1958.

83. Cf. F. Chr. Baur, *Die christiche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III, Tübingen 1843, 389s. Los teólogos württembergenses sostuvieron que sin el *Filioque* 1) no era posible conservar la unidad y la identidad de esencia del Padre y del Hijo; y 2) no era posible mostrar el vínculo hipostático entre el Hijo y el Espíritu.

84. Cf. los trabajos del obispo Urs Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbeggrif der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, en IKZ 33, 1943, 1-19; *Grundsätzlich-theologische Erwägungen zur Filioque-Frage*, en IKZ 58, 1969, 81-108; además, *Erklärung der internatio-*

La iglesia occidental se decidió finalmente a revisar este tema tan enmarañado y que había sido orillado durante tanto tiempo. *Revue Internationale de Théologie* publicó en el fascículo 24 (1898) *Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen* [85]. El autor era el famoso historiador de la iglesia Boris Bolotov. Estas tesis son cuestionadas por teólogos ruso-ortodoxos y greco-ortodoxos [86]; pero señalan de modo intuitivo la dirección en que puede buscarse un entendimiento entre la tradición occidental y oriental. Bolotov sostiene la tesis de la procedencia del Espíritu santo «sólo del Padre». Pero ve al Hijo tan próximo al Padre que resulta el «presupuesto» lógico y la «condición» objetiva de la procedencia del Espíritu desde el Padre. Por eso el Hijo no está lejos de la procesión del Espíritu desde el Padre y no deja de participar en ella. Mientras que la neoortodoxia fociana y palamita hace hincapié en la separación estricta entre la generación del Hijo por el Padre y la procesión del Espíritu desde el Padre [87], encontramos en Bolotov una aproximación teológica a aquella verdad que el Occidente intentó expresar con la fórmula *Filioque* —aunque de modo inadecuado—, sin dejar de rechazar explícitamente dicha fórmula. Por eso no pueden valorarse las «tesis» de Bolotov como representativas a nivel eclesial, pero se pueden considerar como una propuesta que invita al diálogo con Occidente desde el campo de la teología ortodoxa. [88]

b) *Texto confesional e interpretaciones teológicas*

El problema externo, magisterial, canónico y litúrgico puede solucionarse con que las iglesias occidentales reconozcan, si no lo han hecho ya, que el *Filioque* es una adición posterior al texto confesional de un concilio ecuménico, que por cierto sólo fue reconocido como tal en época tardía. El Occidente intentó pre-

nalen altkatholischen Bischofskonferenz zur Filioque-Frage (1969/70), en IKZ 61, 1971, 65-68. Para la iglesia anglicana cf. *Anglican-Orthodox dialogue. The Moscow statement agreed by the Anglican-Orthodox joint Commission* (1976). También: *The report of the Lambeth Conference 1978*.

85. Revue Intern. de Théologie 24 (1898) 681-712. Cf. ISTINA (Paris 1972), 3-4: *La procession du saint Esprit. Orient et Occident*.

86. Contra Bolotov cf. V. Lossky, *The procession of the holy Spirit*, o. c., 72s.

87. A. Papadopoulou, *Gregor Palamas' Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes*, Thessaloniki 1971, 70s.

88. Un grupo de trabajo de *Faith and order* en el Consejo ecuménico ha reelaborado la cuestión *Filioque*, asumiendo propuestas de Bolotov. Debo a este grupo de trabajo mucho de lo que expongo en la presente doctrina sobre la trinidad. Los documentos se están publicando en 1980.

cisar e interpretar —al principio sin ningún ánimo de polémica contra Oriente— los enunciados de la confesión sobre la trinidad. La iglesia oriental por su parte interpretó con la expresión εκ μόνου του πατρός el enunciado de la confesión, aunque en dirección opuesta. Si se trata, pues, de fórmulas interpretativas —aunque hubiera interferencias políticas— y no de intentos de enmienda unilateral de la confesión común, puede retirarse el añadido, para quedar como interpretación del texto originario en una determinada situación teológica conflictiva. Ello no afecta al debate teológico sobre la interpretación «filioquística» o «monopatrística» de la trinidad. Con la retirada del *Filioque* puede acabar un cisma eclesial, pero debe abrirse al mismo tiempo un debate teológico común sobre la doctrina trinitaria. Lo uno no es posible sin lo otro.

La confesión evitó toda referencia a la participación del Hijo en la procesión del Espíritu santo desde el Padre. Tampoco dice nada sobre las relaciones entre el Hijo y el Espíritu. Este silencio puede comprenderse por la lucha de la época contra los pneumatómacos, que concebían al Espíritu como una criatura y lo subordinaban al Hijo. En cualquier caso, este silencio no puede interpretarse como una decisión dogmática de los padres conciliares contra la participación del Hijo en la procesión del Espíritu desde el Padre. No quisieron subrayar la plena divinidad del Espíritu santo y se limitaron a expresar su procedencia del Padre. Algunas fórmulas anteriores de los teólogos capadocios hablan de una relación del Hijo con el Espíritu santo para poder entender a éste como «Espíritu del Hijo» y como «Espíritu de Cristo». Pero dogmáticamente hay que considerar como un fallo que la cuestión de la participación del Hijo en la procesión del Espíritu no encontrara una formulación expresa en la confesión de 381 ni posteriormente. Por eso muchos teólogos orientales y occidentales han calificado de incompletos los enunciados de la confesión y han propuesto una reformulación común.

Las diferencias teológicas entre la triadología oriental y la doctrina trinitaria occidental tienen su raíz en la cuestión pendiente del año 381. Por eso no puede lograrse la superación del cisma con el retorno al texto originario del concilio niceno-constantinopolitano, sino mediante una respuesta común a la cuestión de las relaciones del Hijo con el Espíritu santo y viceversa.

c) *El Espíritu santo procede del «Padre y del Hijo»*

El Espíritu santo procede del Padre (Jn 15,26). El Padre «espira» eternamente al Espíritu santo. El Espíritu santo no procede del Hijo. Por eso es correcto interpretar: el Espíritu santo procede «sólo» del Padre. Este «sólo» debe significar el modo singular de la procesión del Espíritu desde el Padre, y preservar de todo oscurecimiento y mezcla de las relaciones intratrinitarias. La singularidad de la procesión del Espíritu desde el Padre y, por ende, la causalidad exclusiva del Padre respecto al Espíritu nunca han sido cuestionadas por los teólogos occidentales. Aunque el *Filioque* dio ocasión a este malentendido, nunca hicieron concurrir al Hijo con el Padre en la procesión del Espíritu santo, ni hablaron de dos fuentes de la divinidad. Por eso la expresión *Filioque* pudo interpretarse también como *per Filium.* El *Filioque* nunca se esgrimió contra la «monarquía» del Padre; la fórmula sirvió para frenar las tendencias al subordinacionismo en la doctrina trinitaria y la proclividad a una disolución subordinacionista de la trinidad en su propia economía de la salvación. En Occidente nunca se negó que el Hijo (Jn 16,27) y el Espíritu santo (Jn 15,26) proceden del Padre, cada cual a su modo, que en consecuencia el Padre es su «principio» en su modo respectivo y que el Hijo y el Espíritu glorifican eternamente al Padre. El Padre no principiado fue siempre la primera persona de la trinidad. Con el apelativo *autótheos*, Occidente significó que es imposible aplicar igual calificativo al Hijo y al Espíritu santo. Por eso hay que estar de acuerdo con la fórmula de la procesión del Espíritu desde el Padre, sin la adición *Filioque.* [89]

Pero la expresión «"sólo" del Padre» debe entenderse en referencia a la *procesión* del Espíritu, es decir, a su existencia (*hypostasis*) divina y no a su figura intratrinitaria en las *relaciones* con el Padre y el Hijo. Así lo demuestra el argumento aducido en favor de la adición interpretativa del μόνου: por ser el Padre la única causa, el único fundamento y la única fuente de la divinidad, y no por ser Padre del Hijo, da origen al Espíritu santo. Este argumento sólo puede querer decir que el Espíritu santo recibe su *existencia* y su *esencia* divina de la «fuente de la divi-

89. Cf. también G. S. Hendry, *The holy Spirit in christian theology,* London 1965, 30s, con crítica a la aceptación y reformulación del *Filioque* por K. Barth. Un excelente resumen histórico y un buen esquema dogmático ofrece A. I. C. Heron, «*Who proceedeth from the Father and the Son?*»: *The Problem of the Filioque*: Scottish Journal of Theology (1971) 149-166; A. M. Aagaard, *Helliganden sendt til Verden,* Aarhus 1973, 207s.

nidad», que es el Padre. El argumento nada dice sobre la relación del Padre como *proboleus* o «espirador» con su originación o su espiración, con el Espíritu. Tampoco sobre la *figura* relacional y perikhorética que el Espíritu santo adquiere en su relación con el Hijo. No se cuestiona el *Filioque* por la paternidad, sino por la monarquía de la primera persona de la trinidad, y con razón, si se centra el tema en este punto. Hay que distinguir entre la constitución de la trinidad y la vida interna de la trinidad. Esto resulta difícil si se entiende la persona, con Agustín y con Tomás, en sentido meramente relacional, identificando el plano de la constitución y el plano de la relación.

El Espíritu santo «procede del Padre», dice la confesión. La primera persona de la trinidad es el Padre, pero siempre respecto al Hijo, en la generación eterna del Hijo. Dios Padre es siempre el *Padre del Hijo.*

El calificativo de Padre no le viene de su causalidad exclusiva y de la dependencia de todas las cosas respecto de él. Dios aparece como «el Padre» única y exclusivamente en la generación del Hijo eterno. En la historia de la salvación es el «Padre de Jesucristo», y sólo mediante Cristo, el Hijo, y en comunión con este «primogénito» entre muchos hermanos y hermanas es también «nuestro Padre». Para salvar esta importante distinción proponemos la denominación de «Padre del Hijo».

El Padre es en la eternidad Padre del Hijo. No es Padre del Espíritu. Por eso la procedencia del Espíritu desde el Padre presupone la generación del Hijo por el Padre, pues sólo en ella el Padre se muestra y es Padre. Lo mismo que el «Hijo» es un concepto teológico y no cosmológico —según se ha visto en la cuestión arriana—, así también el «Padre» es un concepto teológico y no cosmológico. Esto clarifica de modo inequívoco la doctrina trinitaria. «El Espíritu es la tercera hipóstasis de la santa trinidad. Su ser presupone la existencia del Padre y del Hijo, porque el Espíritu santo procede del Padre y porque el Padre es sólo Padre del Hijo. En consecuencia, si se califica al Dios *proboleus tou pneumatis* como Padre, se entiende que tiene un Hijo único». [90]

Si Dios Padre, por tanto, espira al Espíritu santo, el Espíritu procede del *Padre del Hijo*. Por eso su procesión presupone, primero, la generación del Hijo; segundo, la existencia del Hijo; y tercero, las relaciones mutuas del Padre y del Hijo. El Hijo es el presupuesto lógico y la condición objetiva para la procesión

90. Bolotov, o. c., 692.

del Espíritu desde el Padre; pero no es su causa, como lo es el Padre. Por eso hay que distinguir fundamentalmente la procesión del Espíritu desde el Padre y la generación del Hijo por el Padre, refiriendo sin embargo relacionalmente la primera a la segunda.

Y si el Espíritu santo procede del Padre no sólo porque éste es la *fuente de la divinidad*, sino también porque es *Padre* del Hijo unigénito, hay que decir que procede también de la paternidad de Dios, es decir, de la relación del Padre con el Hijo. Esto viene a clarificar las relaciones intratrinitarias entre la Palabra (*logos*) y el Espíritu. Ambas procesiones son simultáneas y comunes. Si es erróneo sacar de aquí la conclusión de que el Espíritu procede del Padre «y del Hijo», también hay que subrayar que el Espíritu procede del Padre en la presencia eterna del Hijo y que, por tanto, el Hijo participa en ello: «Le Fils éternel n'est pas étranger à la procession du saint Esprit» (P. Boris Bobrinskoy). El Hijo está eternamente con el Padre y en él. El Padre no está ni actúa nunca sin el Hijo, como tampoco está ni actúa sin el Espíritu.

> Como quiera que el Espíritu santo procede del Padre en presencia del Hijo —*hyparkhontos tou hyou*— y el Padre y el Hijo están en contacto inmediato entre sí, el momento de la procesión del Espíritu santo debe entenderse en el sentido de que éste es acogido por el Hijo como una hipóstasis perfecta... El Espíritu santo, procedente del Padre como hipóstasis perfecta, viene mediante el Hijo, aparece mediante el Hijo y revela mediante él su esencia, que posee del Padre. El Espíritu santo brilla y resplandece a través del Hijo.[91]

Estas explicaciones de P. Bolotov son asumibles por los teólogos de la iglesia ortodoxa y de la iglesia occidental, ya que salvan la procesión del Espíritu «sólo del Padre» y asocian sin embargo al Hijo con el Padre tan estrechamente que sus relaciones con el Espíritu aparecen en toda su inmediatez. De ahí la propuesta de interpretar el texto confesional con la fórmula «el Espíritu santo, que procede del *Padre del Hijo*».

d) *Lo que el Espíritu santo recibe del Hijo*

A tenor de la idea desarrollada hasta ahora, sólo cabe hablar indirectamente de una participación del Hijo en la procesión del Espíritu desde el Padre: a través de la paternidad del Padre.

91. *Ibid.*, 694s.

Una relación directa del Hijo con el Espíritu no resulta aún expresable. Decir que el Hijo no es ajeno a la procesión del Espíritu desde el Padre o que no deja de tomar parte en ella es un modo de indicar negativamente lo que no puede formularse aún de modo positivo. Pero tales fórmulas son insatisfactorias.

Para pasar de las aproximaciones indirectas a enunciados directos podemos referirnos al famoso dicho de Epifanio según el cual el Espíritu santo «procede» del Padre y «recibe» del Hijo. Nosotros entendemos esta frase en sentido intratrinitario y no en el sentido de que el Espíritu procede del Padre en su origen eterno y «recibe» del Hijo temporalmente.

Si entendemos la frase como descripción de las relaciones originarias, debemos preguntar qué es lo que en el Espíritu santo procede del Padre y qué es lo que recibe del Hijo. Nosotros proponemos esta respuesta: el Espíritu santo posee del Padre su *existencia* perfecta, divina (*hypostasis, hyparxis*) y recibe del Hijo su *figura* relacional (*eidos, prosopon*). Aunque la procesión de la existencia divina del Espíritu santo debe atribuirse *sólo al Padre*, hay que admitir sin embargo que su figura está marcada por el Padre y por el Hijo. Por eso se le llama «Espíritu del Hijo». La procesión hipostática del Espíritu desde el Padre debe distinguirse claramente de su figura relacional perikhorética frente al Padre y al Hijo. Justamente cuando se declara que el Espíritu santo procede «sólo» del Padre porque éste es la «fuente de la divinidad», se ha mencionado la divinidad de la hipóstasis del Espíritu santo frente a cualquier criatura, mas no su figura intratrinitaria, interpersonal, *perikhorética*.

La distinción que introducimos entre *hypostasis* y *prosopon* (o *eidos*), o —para usar vocablos latinos— entre *persona* y *facies*, puede sorprender a primera vista. Pero con tal recurso cabe mantener la diferencia entre la relación del Espíritu con la esencia divina y su relación con el Padre y el Hijo en el proceso de la vida divina.

La tradición de la iglesia occidental ha utilizado esta diferencia en aquella doctrina trinitaria según la cual las relaciones y las personas han de entenderse en forma complementaria: las relaciones se basan en las personas y las personas en las relaciones. Las relaciones constituyen la base de la *perikhoresis* eterna.

La tradición de la iglesia oriental se aproximó aquí a este tema tanto en la doctrina de la iluminación intratrinita como en la de las energías intratrinitarias. Estas doctrinas postniceanas no pertenecen al mismo plano, pero conviene aprovechar sus intuiciones para clarificar nuestro problema.

En este contexto entendemos la *hypostasis* y la *pyparxis* como expresión del *ser* del Espíritu santo en referencia a su origen divino y los vocablos *prosopon* y *eidos* como expresión de la *figura* en el proceso trinitario de la vida eterna y de la gloria eterna. Si la *hypostasis* es un concepto ontológico, la *figura* es un concepto estético. Por eso no concurren entre sí, sino que se complementan.

La *figura* pura es la belleza suprema, pues la belleza consiste en la figura perfecta en cuanto expresión de la esencialidad interna y generadora de amor. La figura aparece cuando es iluminada y refleja la luz. Entonces la figura se transfigura. Pablo suele considerar como objeto de esa transfiguración el rostro (*prosopon*). La gloria de Dios resplandece «en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,6). La gloria de Dios se refleja también en nuestra «cara descubierta» (2 Cor 3,18). Y un día veremos a Dios «cara a cara» (1 Cor 13,12). Cuando hablamos de la *figura* del Espíritu santo, nos referimos a su «rostro glorioso» tal como se manifiesta en su relación con el Padre y el Hijo y en la relación del Padre y del Hijo con él. Esa figura es el mismo Espíritu santo en la manifestación intratrinitaria de la gloria.

La *procesión* de la existencia precede a la *recepción* de la figura, pues la recepción presupone lógicamente la existencia del receptor. Por eso la procesión y la recepción no son lo mismo. Si la procesión designa la relación peculiar del Espíritu santo con el Padre como «fuente de la divinidad», la recepción designa la figura del Espíritu santo de cara al Padre y al Hijo. El *Filioque* tiene su justificación en la formulación de la figura relacional, perikhorética del Espíritu santo. Pero la adición debe excluirse de la procesión del Espíritu santo. La iglesia sirio-ortodoxa de India meridional subrayó este punto con especial claridad en la oración litúrgica de pentecostés:

> Si decimos «Padre», el Hijo y el Espíritu santo vienen de él. Si decimos «Hijo», el Padre y el Espíritu santo son conocidos mediante él. Si decimos *Ruho* (Espíritu), el Padre y el Hijo se perfeccionan en él. El Padre es el creador, no es engendrado; el Hijo es engendrado y no engendra; el Espíritu santo (*Ruho*) procede del Padre, y recibe del Hijo la persona y la esencia del Padre. [92]

92. Cit. por N. J. Thomas, *Die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen Thomas-Christen. Geschichte-Kirchenverfassung-Lehre*, Würzburg 1967, 67. La palabra griega *ousia* se emplea en sirio para designar la esencia, y la palabra siria *q'nomo* para designar la persona.

Por eso nosotros sugerimos para la interpretación del texto confesional la siguiente proposición:

El Espíritu santo, que procede del «Padre del Hijo» y recibe la figura del Padre y del Hijo.

5. *El principio trinitario de la singularidad*

La «generación» del Hijo por el Padre y la «procesión» del Espíritu desde el Padre son dos procesos diversos. Si subsumimos ambos bajo el concepto superior de *processio* y hablamos de «dos procesiones», salta a la vista el peligro de tal abstracción. La peculiaridad concreta del Hijo en relación con el Padre y la del Espíritu en relación también con el Padre quedan en la penumbra. Es muy fácil entonces entender al Espíritu santo como un «segundo Hijo» y al Hijo como «otro Espíritu». Por eso no es lícito forjar un concepto superior para englobar la generación del Hijo por el Padre y la procesión del Espíritu desde el Padre. Hay que ser concretos y tomarse tiempo para «narrar» una cosa después de otra.

La «procesión» del Espíritu desde el Padre y la «recepción» de su figura relacional, perikhorética, del Padre y del Hijo constituyen dos procesos diversos. El término *Filioque* de la iglesia occidental viene a borrar esta diferencia. Puede cundir la impresión de que al Espíritu santo le corresponden «dos orígenes» de su existencia, en el Padre y en el Hijo. Por eso no cabe aquí la suma, como ocurre con la fórmula «y del Hijo», que deja abierta la cuestión de qué es lo que procede del Padre y qué lo que procede del Hijo. Hay que ser concretos, y la relación del Padre con el Espíritu santo y del Hijo con el mismo Espíritu santo sólo puede narrarse sucesivamente.

Los teólogos ortodoxos justificaron el rechazo de la fórmula indiferenciada *Filioque* basándose en la *monarquía del Padre,* aunque ésta también es indiferenciada. La introducción del concepto aristotélico de causa (αρχή, αιτία) —no cuestionada en la iglesia antigua— en la doctrina trinitaria por los padres capadocios, puede servir sin duda para subrayar la singularidad del Padre frente al Hijo y al Espíritu santo. Pero si se llama al Padre «causa» de la divinidad del Hijo y de la divinidad del Espíritu santo, desaparece la diferencia concreta entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu.

El Padre «espira» eternamente al Espíritu santo como *Padre del Hijo,* no como *monarca de la divinidad.* Se comprende la in-

troducción del concepto de causa como rechazo de la doctrina no diferenciadora del *Filioque*. Pero alberga en sí un peligro análogo al de la tesis que impugna. Con ella es fácil transferir la figura cósmica de Dios, o monarquía del universo, a la vida intratrinitaria. Pero no se puede eliminar de la doctrina trinitaria el peligroso «filioquismo» mediante un «monopatrismo» sin incurrir en dificultades similares. También el concepto de causalidad exclusiva del Padre amenaza con borrar las relaciones intratrinitarias concretas. Por eso el concepto de causa sólo puede emplearse en sentido figurado. No es un concepto superior que engloba la generación y la espiración.

Según la doctrina trinitaria de los teólogos capadocios, en la primera persona de la trinidad, tanto la «fuente de la divinidad» como el «Padre del Hijo» y el espirador del Espíritu vienen a coincidir en el fondo. La primera persona debe garantizar la unidad de la divinidad y la trinidad de las personas. Si no se contraponen rigurosamente estos diversos significados, se incurre en un triteísmo, destruyendo la trinidad, o en la reducción subordinacionista de la trinidad al monoteísmo. Por eso sería conveniente evitar en la doctrina trinitaria el concepto de causa y limitarse a la exposición de las relaciones interpersonales, pues de ellas deriva directamente la prioridad lógica del Padre. También es peligrosa la doctrina de las tres *hipóstasis* o *personas* de la trinidad, porque aplica un mismo e idéntico concepto al Padre, al Hijo y al Espíritu santo y puede insinuar que son homogéneos e iguales, a saber, hipóstasis, personas o modos de ser. El concepto general de hipóstasis, persona o modo de ser borra las diferencias concretas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Esto se evidenció en la dificultad para concebir al Espíritu santo como «persona», como «tercera persona», es decir, igual que el Hijo y el Padre. Las «tres personas» son diversas, no sólo en sus relaciones mutuas, sino también en su personalidad, aunque la persona deba concebirse en sus relaciones y no al margen de ellas. Si se quiere emplear un lenguaje concreto, habrá que recurrir en cada caso a un concepto peculiar de persona para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu [93]. El Espíritu santo no es «persona» en el mismo sentido unívoco que el Hijo, y ambos no son «persona» en el mismo sentido unívoco que el Padre. Su designación de personas divinas en plural encierra ya en sí la

93. Esta misma postura defiende B. Lonergan, *Divinarum personarum conceptionem analogicam*, Roma ²1959, 236.

tendencia al modalismo. Porque la noción general de hipóstasis o de persona destaca lo común y lo igual, no lo propio y lo diverso en ellos.

Es bien sabido, por último, que la doctrina de la *esencia de la divinidad*, en la que participan las tres hipóstasis o personas, amenazó con borrar las diferencias trinitarias en una línea sabeliana, modalista y unitaria. El hacer preceder en el plano lógico y gnoseológico la doctrina del Dios uno a la doctrina de la trinidad —como ha hecho la teología occidental desde Tomás de Aquino— puede dejar sin objeto la propia doctrina trinitaria. El prejuicio de la simplicidad de la esencia divina hizo problemática la idea de la trinidad. Por eso la doctrina trinitaria de la iglesia occidental revela casi sin excepción una tendencia al modalismo. Esta situación sólo puede cambiar expresando la idea incuestionable de la unidad de Dios en términos trinitarios y no pretrinitarios. La unidad de Dios radica en la trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. No es anterior ni posterior a la trinidad.

Esta breve exposición de los peligros que lleva consigo la aplicación de conceptos generales a la doctrina trinitaria impone la conclusión de que en este campo no se pueden utilizar tales conceptos. En la vida de la trinidad inmanente todo es *singular*. Sólo porque en la esencia de Dios todo es *singular*, puede reconocerse esta esencia como origen de «lo otro». En la doctrina de la trinidad inmanente sólo cabe en el fondo *narrar*, no subsumir. Hay que permanecer en el terreno de lo concreto, pues en las abstracciones pululan las herejías, como demuestra la historia. La diferenciación narrativa, en cambio, constituye el fundamento de la ortodoxia. En el centro de la teología cristiana está la historia eterna que el Dios trino vive en sí mismo. La narración necesita siempre *tiempo*. Esto responde al presente eterno de Dios mejor que la abstracción, que suprime el tiempo.

6

El reino de la libertad

1. *Crítica del monoteísmo político y clerical*

El problema funcional de la doctrina trinitaria radica en sus relaciones con la doctrina del reino. ¿Qué relación guardan entre sí la trinidad de Dios y el reino de Dios? La doctrina trinitaria ¿constituye la interpretación adecuada de la soberanía del Dios uno (Barth), o la historia del reino de Dios revela la vida divina del Padre, del Hijo y del Espíritu? La trinidad divina ¿obra triádicamente hacia dentro e «indivisamente» hacia fuera (Agustín), o las «obras de la trinidad» poseen también una estructura trinitaria? Cuanto más se subraya la economía de la salvación y de la soberanía de Dios, más se impone la unidad de Dios, pues esa soberanía parece que sólo puede ejercerla un sujeto único, idéntico. Pero cuanto más se desarrolla la doxología, más se reconoce y se alaba la trinidad en la misma historia de la salvación y en la soberanía liberadora.

Hemos expuesto la doctrina trinitaria en referencia a la superación del monoteísmo religioso, del cristianismo monoteísta y del monoteísmo cristiano. Ahora intentamos iluminarla a través de la crítica del monoteísmo político y clerical. Hemos dicho que *el monoteísmo es monarquismo*. La pregunta ¿existe Dios? es abstracta. En teología nunca se aborda la existencia de un Dios en sí, sino la *soberanía* de este Dios en el cielo y en la tierra. La idea de la monarquía divina en el cielo y en la tierra induce generalmente la soberanía política —soberanía religiosa, moral, patriarcal o política— y la convierte en jerarquía, en «soberanía sacral». La idea del soberano del universo postula la servidumbre universal, porque implica la dependencia absoluta en todos los órdenes.

Por eso la *doctrina trinitaria* que hemos desarrollado partiendo de Cristo y de la superación del monoteísmo debe superar también el monarquismo, que legitima la dependencia, la impotencia y la esclavitud. Esta doctrina trinitaria debe presentarse como la auténtica *doctrina teológica de la libertad.* El monoteísmo religioso-político se ha utilizado siempre para legitimar la dominación, desde los cultos al emperador en la antigüedad, pasando por el bizantinismo, hasta las ideologías del absolutismo en el siglo XVII y de la dictadura en el siglo XX. La doctrina trinitaria, desarrollada como doctrina teológica de la libertad, se orienta en cambio hacia una comunidad humana sin dominación ni sometimiento.

a) *El monoteísmo político*

¿En qué relación están las ideas religiosas y las estructuras políticas de las sociedades en una época determinada? Tal es la pregunta de la *teología política.* [1]

El concepto de teología política, de origen estoico [2], presupone la *unidad* de la política y la religión, porque la *polis* misma fue el sujeto del ejercicio público de la religión. La teología política se ocupaba de los ritos sagrados y de los sacrificios que

1. Este concepto y esta problamática se inspiran en el jurista político C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zue Lehre von der Souveranität,* München 1922, ²1934; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin 1970. Cf. Kl.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos,* Stuttgart 1973. J. B. Metz inició la nueva orientación de la «teología política» con *Teología del mundo,* Salamanca 1970, que ha continuado en *La fe en la historia y la sociedad,* Madrid 1979 y *Más allá de la religión burguesa,* Salamanca 1982; también J. Moltmann, *Primera crítica cristiana a la religión política,* en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica,* Salamanca 1973, 22s; *El Dios crucificado,* ²1977, 400s. Cf. también D. Sölle, *Teología política,* Salamanca 1972; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie,* Stuttgart 1976; J. M. Lochmann, *Perxpektiven politischer Theologie,* Zürich 1971.

2. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, Göttingen ³1964. E. Peterson asumió este concepto en su famoso estudio de historia de la teología *Monotheismus als politisches Problem* (1935), en *Theologische Traktate,* München 1951, 48-147. Para el análisis y el debate de estos artículos cf. A. Schindler, ed., *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik del politischen Theologie,* Gütersloh 1978. Con la publicación de 1935, Peterson adoptó una postura crítica frente a la «teología política» de C. Schmitt: «La doctrina de la monarquía divina tenía que fracasar en el dogma trinitario... De ese modo el monoteísmo como problema político queda superado teológicamente... y se produce una ruptura con esa "teología política" que abusa de la enseñanza cristiana para justificar una situación política» (105). ¿Se refiere a «toda teología política» o sólo a la teología política afirmativa? C. Schmitt supone lo primero, como dice el subtítulo de su «Politische Theologie II», lo mismo que algunos autores de la obra colectiva de Schindler. Pero Peterson no parece referirse a la liquidación de «toda teología política», como advierte expresamente: «Para el cristiano sólo puede haber acción política bajo el presupuesto de la fe en el Dios trino» (47).

debían ofrecerse a los dioses de la *polis*. El culto a los dioses era el fin supremo del estado, pues dicho culto garantizaba el bienestar y la paz de la comunidad. La *correspondencia* entre las ideas religiosas y el estatuto político de la comunidad era un presupuesto obvio de la vida.

La independización de las iglesias como sujetos de la religión y las progresivas diferenciaciones tanto en el terreno religioso como en el político hacen que sea cada vez más difícil definir bajo un único concepto las relaciones entre la religión y la política en una situación dada. Las dos teorías modernas más difundidas resultan también insuficientes frente a la compleja realidad del mundo actual. La *teoría del reflejo*, según la cual los intereses económicos y las circunstancias políticas se reproducen en la superestructura, sólo admite una aplicación limitada [3]. La teoría opuesta de la secularización de las ideas religiosas sólo en unos pocos casos puede demostrar inequívocamente que la religión ha determinado la política y la economía [4]. Las reducciones y las deducciones causales casi nunca se corresponden con la realidad. Más frecuente es el condicionamiento mutuo. Se producen generalmente *alianzas* de ideas religiosas y de opciones políticas que son provocadas por determinados intereses. Dentro de tales alianzas se pueden descubrir afinidades, correspondencias, interdependencias y en ocasiones también contradicciones. Por eso la *teología política* actual, que aborda las relaciones entre las ideas religiosas y las ideas políticas, debe estudiar en la historia y sobre todo en el presente la situación y la constelación de *intereses* que dan lugar a aquellas correspondencias y contradicciones.

Los *apologetas cristianos* de la antigüedad desarrollaron una primera forma de monoteísmo político [5]. El cristianismo primitivo fue considerado como enemigo del estado e irreligioso, y fue perseguido por adorar al que fue crucificado por orden de las autoridades romanas. Por eso los apologetas se esforzaron en presentar su fe como la religión auténticamente racional y, por tan-

3. No obstante, E. Peterson hace uso de ella o. c., 91: «El concepto de monarquía divina, que era sólo el reflejo de la monarquía terrena en el imperio romano...».
4. Es la tesis de C. Schmitt, *Politische Theologie*, o. c., 1934, 49: «todos los conceptos básicos de la teoría moderna sobre el estado son conceptos teológicos secularizados. No sólo por su desarrollo histórico, ya que pasaron de la teología a la teoría política..., sino también en su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para una consideración sociológica de estos conceptos».
5. Cf. E. Peterson, o. c.; A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I, Tübingen 1959; H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, Göttingen 1947.

to, como fundamento del estado. Siguiendo el ejemplo de Josefo, combinaron la tradición bíblica sobre la soberanía exclusiva de Dios con el monoteísmo filosófico. El monoteísmo filosófico iba ya asociado a la teoría cosmológica del orden jerárquico del universo. El cosmos posee una estructura monárquica: una divinidad, un *logos*, un mundo. De la amalgama del monarquismo bíblico y cosmológico surgió la concepción piramidal del universo: el Dios uno es creador, dueño y señor de su mundo. Su voluntad es su ley. En él goza el mundo de unidad y de paz. La doctrina bíblica de la creación, con su distinción entre creador y criatura, acentuó frente a la cosmología aristotélica y estoicista la idea del dominio de Dios sobre el mundo y de la dependencia de todas las cosas respecto a su voluntad [6]. El panteísmo estoico evolucionó en teísmo cristiano. La monarquía cósmica fue interpretada en términos absolutistas: el mundo no es el «cuerpo» visible de la divinidad invisible (Séneca), sino la «obra» del Dios creador. La convertibilidad de ideas políticas en ideas o representaciones cosmológicas puede observarse ya en Aristóteles. El libro XII de la *Metafísica* sostiene que la divinidad es una, indivisible, inmóvil, impasible y por ello perfecta. El universo está gobernado por la divinidad mediante la finalidad y el *eros* o atracción. Todos los seres finitos tienen y están destinados al ser divino infinito. Por eso el mundo posee una estructura monárquica. Esta se reconoce en la organización jerárquica de seres inorgánicos, orgánicos, inanimados, animados y conscientes. Aristóteles cierra su exposición cosmológica con la célebre sentencia: «Los seres no quieren ser mal gobernados. No es bueno que manden muchos. Que sea uno solo el jefe» [7]. Hay que concebir el mundo como soberanía ordenadora de un ser perfecto sobre la multiplicidad de las cosas imperfectas, finitas. La última frase de Aristóteles es una cita tomada de la *Ilíada*, donde tiene un sentido político. Agamenón agrupó las ciudades griegas, divididas y enemistadas entre sí, contra los persas bajo la consigna: «¡Un solo jefe!». No entremos aquí en la cuestión de si Aristóteles concibió su cosmología jerárquica como fondo legitimador del imperio de Alejandro Magno. Pero si en la antigüedad se legitimó el dominio político invocando la coincidencia con los dioses, entonces al *politeísmo* corresponde el pluralismo de las ciudades

6. Cf. sobre la asimilación y la modificación de la teoría estoica del derecho natural por Agustín cf. E. Wolf, *Naturrecht und Gerechtigkeit*, en *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darmstadt 1962, 52-72.
7. Argumentos en E. Peterson, *o. c.*, 49.

y de los estados; el *monoteísmo cosmológico*, en cambio, postula un imperio universal que unifica las ciudades y los estados. De otro modo no se puede mantener la idea de la correspondencia entre las ideas políticas y las ideas religiosas ni utilizarse como legitimación del poder.

La idea de la *teocracia* fue muy viva en los mártires durante las persecuciones y en los apologetas durante los tres primeros siglos de la era cristiana. Por eso germinó muy pronto una preferencia cristiana por el imperio romano. El recuerdo de la paz augustana dejó incluso en la penumbra el otro recuerdo de Cristo crucificado por Poncio Pilato [8]. Esta opción política en favor del imperio romano se apoyó en el siguiente argumento: el politeísmo de los paganos es una idolatría; la pluralidad de las naciones, que va ligada al politeísmo porque es producto de él, es la causa del constante desorden del mundo. El monoteísmo cristiano es capaz de superar el politeísmo pagano. La fe en el Dios único restablece la paz, por decirlo así, en el mundo múltiple y conflictivo de los dioses. Por eso el cristianismo es la única religión de la paz universal. El cristianismo postula en lugar de la pluralidad de cultos la fe en un solo Dios. ¿Qué política corresponde a esta fe en un solo Dios y a la organización de su culto por la iglesia única? Es el imperio pacífico del emperador Augusto, como compromiso permanente de Roma y esperanza común de los pueblos. Desde Orígenes hasta Eusebio de Cesarea, esta teología política alcanzó una amplia difusión [9]. Es verdad que no fue patrimonio común de todas las iglesias. Tampoco convenció a los emperadores romanos. Pero se comprende que Constantino el Grande intentara hacer del cristianismo, antes perseguido, una religión legalizada y aliada del Estado. La doctrina de la soberanía, fomentada por el monoteísmo cristiano, es más absolutista que la de base aristotélica o estoica, como hemos visto: el emperador uno y omnipotente es en buena medida la *imagen visible* del Dios invisible. En su gloria se refleja la gloria de Dios. Su imperio representa la soberanía de Dios. Por eso el Dios uno es adorado en él. El emperador no sólo es el gobernante, sino dueño y señor del imperio. Las leyes generales no rezan con él; su voluntad es la ley, hace leyes y las cambia. El está obligado, finalmente, a extender el imperio a todos los pueblos para hacerlos

8. E. Peterson, *ibid.*, 98s.
9. W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 26s: *Das Problem des politischen Christus*; C. Gunton, *The political Christ*: Scottish Journal of Theology 32 (1979) 521-540.

disfrutar de la paz: «Al rey único de la tierra corresponde el Dios único, el rey único en el cielo y el *nomos* y el *logos* regios y únicos» [10]. La idea de la unidad en Dios provoca, pues, el ideal de la iglesia universal y del estado universal: un Dios, un emperador, una iglesia, un reino.

Dejando de lado las expectativas milenaristas, que algunos teólogos relacionaron con el «giro constantiniano», consideremos el *absolutismo moderno* para examinar en él la doctrina teológico-política de la soberanía. «La Ilustración europea sólo dejó en pie, de toda la fe cristiana, el "monoteísmo", que es tan problemático en su contenido teológico como en sus consecuencias políticas» [11]. ¿Cuáles son las consecuencias políticas? Tomemos como ejemplo la *teoría política de los hugonotes* del siglo XVII en el país del absolutismo. Tras la caída de La Rochelle en 1628, muchos calvinistas abandonaron las ideas de resistencia de los adversarios de la monarquía y abrazaron la doctrina política absolutista de Jean Bodin, para poder sobrevivir en el reino de Luis XIV [12]. Condenaron el ajusticiamiento de Carlos I de Inglaterra por Cromwell y desarrollaron su propia teoría de la «razón de estado». Samuel Borchart declaró que el rey estaba por encima de la comunidad humana porque ocupaba el puesto de Dios en la tierra [13]. Moyse Amyraut sostuvo que la imagen de Dios brilla más en el rey que en los otros hombres, porque Dios imprime al rey el sello de su majestad [14]. De ahí saca la conclusión: *Summus princeps est autonomus et a solo Deo pendet* [15]. El gobierna *jure divino* y por eso a nadie ha de rendir cuentas fuera de Dios. Los calvinistas franceses del siglo XVII vieron en la ανευθυνία (irresponsabilidad) del soberano el «retrato» perfecto de la majestad divina. «Nuestra única preocupación debe ser pedir a Dios que, después de ofrecernos en la soberanía de los reyes el retrato de su majestad, nos conceda también en la conducta de los mismos una copia fiel de su justicia» [16]. Ellos pensaron que sólo la responsabilidad del soberano ante Dios y

10. Cita de E. Peterson, o. c., 91.
11. E. Peterson, *Vorbemerkung*, o. c., 47.
12. J. Bodin, *Les six livres de la République*, Paris ²1583. Cf. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1975; Chr. Hall, *The century of revolution 1603-1714*, London 1961; A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn Bloeitijd* I, Amsterdam 1951.
13. S. Borchart, *De jure ac potestate Regum*, en *Opera omnia* I, Leiden 1692, 995s, esp. 998, 1. Cf. J. Moltmann, *Prädestination und Heilsgeschichte bei M. Amyraut*: ZKG 65 (1957) 270-303.
14. M. Amyraut, *Discours de la souveranité des roys*, Saumur 1650.
15. S. Borchart, o. c., 1018.
16. A. A. van Schelven, o. c., 241.

ante sí mismo podía librar a los súbditos del capricho y de la tiranía. Así recurrieron a la teología del poder de Calvino, pero tomando de ella sólo los rasgos nominalistas. Jean Bodin abrazó la antigua máxima romana: *Princeps legibus solutus est.* Este principio aparece en la descripción nominalista de la *potentia divina absoluta* del tratado *Deus legibus solutus est.* No puede haber ninguna ley por encima de Dios, pues Dios constituye necesariamente la ley suprema. Haciendo de esta soberanía divina el modelo y ejemplar de la soberanía estatal, el resultado es un absolutismo del poder desconocido en el pasado. En teoría, la combinación del poder supremo con el derecho supremo en Dios excluye la tiranía terrena; pero en la práctica la irresponsabilidad deja al soberano al margen del derecho y le constituye «por encima de la constitución». De ahí el principio brutal de John Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem.* [17]

El absolutismo europeo de la época de la ilustración fue la última figura que adoptó el monoteísmo político de legitimación religiosa. Fue también el último intento de establecer un estado confesional unitario. La revolución francesa, en cambio, hizo de la idea de la soberanía del pueblo el fundamento del estado demócratico moderno. La tesis absolutista sólo fue defendida posteriormente por los «filósofos políticos de la contrarrevolución» (C. Schmitt) Bonald, de Maistre y Donoso Cortés —por el lado protestante hay que nombrar a Friedrich Julius Stahl y a Abraham Kuyper—; y, desde la perspectiva de la historia de las tradiciones, se prologó en la ideología antidemocrática y anticomunista de la *dictadura* [18]. La verdad es que las fórmulas de legitimación religiosa han caducado en las dictaduras militares modernas; el terror de la fuerza bruta se basta para mantener en guerra civil permanente la alternativa amigo-enemigo.

La doctrina trinitaria basada en el concepto de Dios sólo puede evitar este paso del monoteísmo religioso al absolutismo

17. Para una visión global cf. G. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins. Mit besonderer Berücksichtigung seines Souveranitätsbegriffs*, Berlin 1910; J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens* (Breslau 1937, reimpresión Aalen 1961); *Budé und Calvin*, Graz 1950, 330s: «Die Autorität Gottes», 335: «En la frase de que Dios es su propia ley resalta su autoridad como soberanía, ya que expresa la superioridad de Dios incluso sobre la ley natural. Calvino aparece aquí como precursor de Bodin, el clásico de la soberanía, y también suscribiría la frase de Hobbes: auctoritas facit legem... Según Calvino, la ley divina es recta porque dimana de la autoridad de Dios». Sobre Hobbes cf. D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemot*, Zürich 1963.

18. C. Schmitt, *Politicsche Theologie*, o. c., 50s; *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveranitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, München ²1928.

si supera la idea de la monarquía universal del Dios uno. En cualquier caso, la doctrina de la monarquía divina no quedó destruida históricamente en el dogma trinitario, como afirma E. Peterson, porque el dogma trinitario de la iglesia antigua dejó este problema sin tocar. Si se entiende la unidad del Dios trino, no trinitariamente, sino monádica o subjetivísticamente, queda en pie la base legitimadora del poder político. Sólo cuando la doctrina trinitaria supere la idea monoteísta del gran monarca celeste y del patriarca divino del universo, los dominadores, dictadores y tiranos de la tierra se verán privados de todo arquetipo religioso justificativo. [19]

¿Cómo hay que formular la doctrina trinitaria en esta perspectiva?

1) La doctrina trinitaria cristiana une a Dios, Padre todopoderoso, con Jesús, el Hijo entregado a la muerte, al que los romanos crucificaron, y con el Espíritu vivificador, que crea el nuevo cielo y la nueva tierra. Desde la unidad de este Padre, de este Hijo y de este Espíritu no puede surgir la figura del monarca omnipotente del universo, al que imitan los soberanos de la tierra.

2) El omnipotente no es trinitariamente un arquetipo para los poderosos de este mundo, sino que es el Padre de Cristo crucificado y resucitado en favor de nosotros. Él es omnipotente como Padre de Jesucristo, porque se expone a la experiencia del sufrimiento, del dolor, de la impotencia y de la muerte. Pero él no es omnipotencia. Él es amor. Sólo su amor apasionado y vulnerable, y nada más, es omnipotente.

3) La gloria del Dios trino no se refleja en las coronas de los reyes ni en los triunfos de los vencedores, sino en el rostro del Crucificado y en el rostro de los oprimidos, de los que él se

19. Es lo que tuvo presente también A. N. Whitehead, *Process and reality. An essay in cosmology*, New York 1960, 520s, en su crítica a la «filosofía teísta»: la iglesia incurrió en una verdadera idolatría cuando configuró su idea de Dios según la imagen de los soberanos egipcios, persas o romanos. «La iglesia aplicó a Dios unos atributos que pertenecían exclusivamente al César». El nacimiento de la «filosofía teísta», que culminó en la aparición del islamismo, propició una idea de Dios a imagen del soberano imperial, inspirada en la energía moral personificada y en el principio filosófico supremo. Cabe añadir que esa «filosofía teísta» representa una filosofía patriarcal de alto grado. Whitehead hizo notar con sobrada razón la distancia insalvable respecto al cristianismo original: «There is, however, in the Galilean origin of Christianity yet another suggestion which does not fit very well with any of the three main strands of thought. It does not emphasize the ruling Caesar, or the ruthless moralist, or the inmoved mover. It dwells upon the tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love; and it finds purpose in the present immediacy of a kingdom not of this world. Love neither rules, nor is unmoved, also it is a little oblivious as to morals. It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present».

hizo hermano. Él es el único modelo visible del Dios invisible. La gloria del Dios trino se refleja también en la comunidad de Cristo: la de los creyentes y los pobres.

4) En perspectiva trinitaria, el Espíritu vivificador, que nos da un futuro y una esperanza, no se apoya en la acumulación de poder ni en la utilización absolutista de la soberanía, sino en el Padre de Jesucristo y en la resurrección del Hijo. La resurrección no se vive en la cumbre del progreso, sino en las sombras de la muerte, por la fuerza vivificante del Espíritu santo.

Una teología política que sea conscientemente cristiana y, por ello, contraria al monoteísmo político, deberá estudiar las *correspondencias de Dios* en la tierra, sobre todo en el estatuto político de una comunidad. Son erróneos los intentos de restaurar la unidad de religión y política. Dicha unidad significaría la disolución de la iglesia en el Estado. Hay que buscar opciones políticas que respondan a las convicciones de la fe cristiana y no estén en contradicción con las mismas. Como hemos dicho, al Dios trino no corresponde la monarquía de un soberano, sino la comunidad de hombres sin privilegios ni sometimientos. Las tres personas divinas lo poseen todo en común, salvo sus propiedades personales. A la trinidad corresponde, pues, una comunidad en la que las personas se definen por sus relaciones mutuas y sus significaciones recíprocas, no por el poder y por la posesión.

El Dios monoteísta es el «Señor del mundo». No se define por la personalidad ni por relaciones personales, sino por el dominio sobre sus posesiones. En rigor no tiene nombre, sino sólo títulos jurídicos. Pero el Dios trino representa una vida inagotable que las tres personas tienen en común y en la que existen unas con otras, unas para las otras y unas en otras. Los teólogos de la iglesia antigua interpretaron como *socialidad* de las tres divinas personas lo que la doctrina trinitaria designa con el nombre de *perikhoresis*. Cabe distinguir dos categorías para expresar la vida eterna de la trinidad: la categoría de la persona individual y la categoría de la comunidad [20]. La primera, inspirada en la *interpretación psicológica* de Agustín, ostentó la primacía en Occidente, mientras que los padres capadocios y los teólogos ortodoxos utilizaron y utilizan hasta nuestros días la segunda categoría. Estos subrayan la vertiente *social* y critican las tendencias modalistas en la *doctrina trinitaria personal* de la iglesia

20. Lo hizo notar ya W. R. Matthews, *God in christian thought and experience*, London 1930, 193.

occidental. Una imagen preferida para expresar la unión trinitaria es la de la familia: tres personas y una familia [21]. Esta analogía no es arbitraria. Ilustra la idea del hombre como imagen y semejanza de Dios. Pero la imagen y semejanza de Dios no es la persona individual, sino el hombre social; Adán y Eva o, como explicó Gregorio Nacianceno, *Adán y Eva y Set* representan con todas sus disimilitudes una imagen de la trinidad, pues son personas consubstanciales [22]. Esta analogía trinitaria de la familia humana, al margen de su interpretación exacta, indica que la imagen y semejanza del Dios trino no debe buscarse sólo en la individualidad humana, sino igualmente en la socialidad humana. La doctrina trinitaria cristiana ofrece los recursos intelectuales para conciliar en la comunidad humana la personalidad y la socialidad sin sacrificar una a otra. El concepto de persona se formó principalmente en la doctrina trinitaria occidental. Esto influyó de modo decisivo en la antropología de Occidente. Gracias a la doctrina trinitaria cristiana entendemos actualmente la persona como existencia inconfundible, intransferible y propia. Pero ¿por qué no se subrayó con igual fuerza el concepto de *perikhoresis*, de unión y de comunidad de las personas? La pérdida de la doctrina trinitaria social dio origen al desarrollo del individualismo y en especial del «individualismo posesivo» en el mundo occidental: cada hombre debe realizarse «a sí mismo»... pero ¿quién realiza la comunidad? El pensamiento occidental ha postulado unilateralmente que las relaciones sociales y la sociedad no son constitutivas de la persona.

El *personalismo* y el *socialismo*, cuando se han orientado en la doctrina trinitaria cristiana, han superado su antítesis para volver a la raíz común. La doctrina trinitaria cristiana impulsa a desarrollar un *personalismo social* y un *socialismo personal*. Porque el personalismo occidental estuvo aliado con el monoteísmo hasta nuestro tiempo, mientras que el socialismo del Este, desde la perspectiva religiosa, tiene una base panteísta más bien que atea. Por eso el personalismo occidental y el socialismo oriental no han podido conciliarse hasta ahora. Los derechos humanos individuales y los derechos sociales aparecían escindidos entre sí. La doctrina trinitaria cristiana puede desempeñar un

21. Ideas afines expuso ya el anglicano L. Hodgson, *The doctrine of the trinity*, New York 1944, 95; cf. también A. M. Allchin, *Trinity and incarnation in anglican tradition*, Oxford 1977; Geervarghese Mar Ostathios, *Theology of a classless society*, London 1979, 147s.

22. Gregorio Nacianceno, *Die fünf theologischen Reden. Text und Kommentar*, ed. J. Barbel, Düsseldorf 1963, 239 (Oratio V, 11).

papel importante para lograr la necesaria convergencia hacia una sociedad verdaderamente «humana». En este sentido el nuevo diálogo ecuménico sobre temas de la doctrina trinitaria oriental y occidental reviste gran importancia para el futuro.

b) *El monoteísmo clerical*

Otra forma de monoteísmo monárquico está constituida por la doctrina sobre la autoridad eclesial. Se trata de la teoría y la práctica del *episcopado monárquico* y de su prolongación en las tesis sobre la soberanía papal. [23]

En el período de los *padres apostólicos*, el cristianismo se extendió rápidamente por el Asia Menor. Surgieron nuevas comunidades en todas partes. Los apóstoles con misión eclesial y los profetas libres concurrían entre sí. Por eso se planteó el problema de la unidad dentro de la comunidad y entre las diferentes comunidades. Ignacio de Antioquía formuló el principio fundamental del episcopado monárquico, que ha tenido vigencia en muchas iglesias hasta hoy: un obispo, una comunidad. Apoyó esta unidad episcopal de la comunidad en la siguiente jerarquía teológica: un Dios, un Cristo, un obispo, una comunidad. El obispo representa a Cristo ante su comunidad, como Cristo representa a Dios. Esta derivación representativa de la autoridad divina constituye evidentemente un monoteísmo monárquico. La jerarquía eclesial debe corresponder a la monarquía divina y debe representar a ésta [24]. La doctrina del episcopado monárquico trajo en efecto la unidad a la comunidad cristiana, pero al precio de la proscripción de los profetas carismáticos. El Espíritu quedó atado al ministerio oficial. La gracia de Dios pasó a ser una

23. Cf. la obra colectiva *Papsttum als ökumenische Frage*, ed. von der Arbeitsgemeinschaft der ökumenischen Institute, München-Mainz 1979.

24. La teología paulina de la *kephale* en 1 Cor 11,3 implica asimismo la primacía del varón sobre la mujer: «Cristo es cabeza de todo hombre, el hombre cabeza de la mujer y Dios cabeza de Cristo». Ef 5,22s: «El marido es cabeza de la mujer, como Cristo, salvador del cuerpo, es cabeza de la iglesia». También el razonamiento de Heb 12,5-10 es de tipo patriarcal. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, párrafo 54, ha desarrollado partiendo de la doctrina paulina de la *kephale* una teología de la subordinación de la mujer que con razón ha provocado extrañeza y repulsa. Cl. Grenn, *Karl Barth on Women and Men*: Union Theol. Quarterly Review, 3/4 (1974): I. A. Romero, *K. Barth's theology of the world of God*, en *Women and religion*, Montana 1974; cf. L. M. Russell, *The Future of Partnership*, Philadelphia 1979; E. Moltmann-Wendel, *Partnerschaft*, en *Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problemberichte zur Situation der Frauen in Gesellschaft un Kirche*, Gelnhausen 1978. Para la exégesis cf. Fr. Crüsemann-H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen 1978.

gracia ministerial. Si el obispo con su soberanía garantiza la unidad de la comunidad, por representar a Cristo ante ella, esta unidad queda asegurada aun cuando no exista la unidad consensual en la comunidad. Si falla el consenso, el remedio es el sometimiento o la excomunión.

La doctrina del episcopado monárquico encontró un desarrollo ulterior en la *teología del papado* de la edad media y del siglo XIX [25]. La legitimación de la autoridad papal en materia de fe y de costumbres y el ministerio del «servicio de la unidad» se apoyaron en la siguiente escala de representaciones: una iglesia, un papa, un Pedro, un Cristo, un Dios. La autoridad papal garantiza la unidad de la iglesia. Dicha autoridad está garantizada a su vez por la sucesión apostólica de Pedro. La autoridad de Pedro está respaldada por las palabras del Jesús histórico en Mt 16,18 y por la autenticidad de la entrega de las llaves del reino a Pedro. De ahí la fórmula *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* [26]

Al «vicario de Cristo en la tierra» compete la autoridad divina jerarquizada; por eso es infalible en sus declaraciones *ex cathedra* [27]. En estas bases teológicas de la autoridad papal y en la unidad de la iglesia garantizada por ellas domina evidentemente la mentalidad monoteísta. Es verdad que en Dios confluyen, conforme a la teología tomista, el poder supremo y la verdad plena, por lo cual no se debe aceptar su revelación sin el previo conocimiento de su verdad. Si esto es válido respecto a la verdad de Dios, lo será mucho más respecto a la verdad de la iglesia y de las definiciones papales. Pero el nominalismo puso el poder de Dios por encima de su verdad y de su justicia. Es natural que la interpretación absolutista de la soberanía de Dios por parte del nominalismo diera pie a una determinada idea de la soberanía papal. Será difícil reducir de nuevo la doctrina teológico-eclesial de la autoridad a la unidad del poder y de la verdad en Dios y corregir así la unilateralidad de la evolución histórica. Es más fácil, en cambio, poner en evidencia esta unilateralidad de las bases teológicas de la soberanía papal y de la garantía de la unidad.

25. K. Rahner-J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona 1965; G. Schwaiger, *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München [6]1964; A. B. Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde: Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München-Zürich 1979.

26. H. de Lubac, *Betrachtungen über die Kirche*, Graz 1954, 187s, sobre una frase de Ambrosio. Pedro es el punto céntrico de la verdad y de la unidad católica, el único visible para todos los hijos de Dios.

27. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970; cf. K. Rahner (ed.), *La infalibilidad de la iglesia*, Madrid 1978; H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Einsiedeln 1973.

Los argumentos sobre la unidad de la iglesia y sobre el ministerio papal de la unidad tomados de Mt 16 son muy dudosos históricamente y débiles a nivel teológico. La construcción de la continuidad histórica desde el Jesús histórico al Pedro histórico y a los papas históricos habría sido igualmente válida aunque Jesús no hubiera resucitado. Su resurrección no desempeña papel alguno en esta fundamentación de la autoridad eclesial. Pero la muerte y la resurrección de Cristo constituyen el misterio central de la revelación divina según el nuevo testamento.

Existe otra fundamentación —trinitaria— de la unidad de la iglesia. Está contenida en la oración sacerdotal de Jesús Jn 17,20s: «Que sean todos uno, como tú Padre estás conmigo y yo contigo; que también ellos estén con nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste». Aquí la unidad de la comunidad es una unión trinitaria. *Corresponde* a la inhabitación del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre. Participa en la trinidad divina en cuanto que la comunidad no es sólo una comunión *con Dios*, sino también *en Dios*. Esta unión está garantizada por la oración de Jesús, que la comunidad sabe fue escuchada por el Padre.

La fundamentación trinitaria de la unidad de la iglesia es más profunda teológicamente que la fundamentación monoteísta del episcopado monárquico y, por otra parte, define esa unidad de la comunidad de Cristo en un sentido diferente. *Dios como omnipotencia* aparece representado en la autoridad universal e infalible del papa y se hace asequible en su reconocimiento. Pero *Dios como amor* aparece representado en la comunidad y se accede a él en el acto de acogerse unos a otros como ellos son acogidos en común por Cristo. El monoteísmo monárquico legitima la iglesia como jerarquía, como poder sagrado. La doctrina trinitaria constituye a la iglesia como «comunidad sin dominación» [28]. «El principio trinitario sustituye el principio del poder por el principio de la concordia» [29]. En lugar de la autoridad y la obediencia priman el diálogo, el consenso y la armonía. Lo primario no es la revelación de Dios en la autoridad eclesial, sino la fe nacida de la propia visión de la verdad de la revelación.

28. G. Hasenhüttl, *Herrschaftsfreie Kirche. Sozio-theologische Grundlegung*, Düsseldorf 1974.

29. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris 1965, 131. Sobre el tema general cf. también St. Harkianakis: Concilium 7 (1971): «Estas palabras (Jn 17,20s) revisten mayor importancia aún si se piensa que justamente este ejemplarismo de la unidad intratrinitaria representa el presupuesto básico de toda la unidad eclesiológica ideal».

En lugar de la jerarquía que conserva e impone la unidad, aparecen la fraternidad de los hermanos y las hermanas de la comunidad de Cristo. El orden presbiterial y sinodal de la iglesia y la dirección fraternal constituyen las formas organizativas que mejor responden a la doctrina trinitaria social. Es verdad que en la mayoría de las iglesias se dan de hecho formas mixtas con elementos episcopales y sinodales. Pero la credibilidad de la iglesia resalta más cuando la unidad tiene una base trinitaria: «para que el mundo crea».

2. *La doctrina trinitaria del reino*

La disolución del monoteísmo político y clerical pone sobre el tapete la cuestión de una doctrina teológica positiva de la libertad. La doctrina teológica de la libertad debe nacer de una nueva idea de la soberanía y del reino de Dios; de lo contrario la doctrina sobre la libertad no puede ser una doctrina teológica. «Cuando gobierna el gran Soberano del universo, no hay espacio para la libertad, tampoco para la libertad... de los hijos de Dios ni para el reino místico-democrático de la esperanza milenarista», ha observado Ernst Bloch [30]. El autor de esta frase alude, de un lado, al fundamento del ateísmo moderno, nacido de la convicción de que un Dios que gobierna a base de omnipotencia y de omnisciencia anula la libertad humana. Por eso la negación de semejante Dios constituye un presupuesto necesario para la libertad humana. Bloch recuerda, de otro lado, la libertad paulina de los hijos de Dios y la esperanza mesiánica en el reino de la libertad. ¿Qué idea de Dios y de su soberanía subyace en la experiencia de la liberación cristiana y en la esperanza de la libertad mesiánica?

a) *La doctrina del reino de Joaquín de Fiore*

Si queremos superar la interpretación monoteísta de la soberanía de Dios mediante la idea trinitaria del reino, hemos de remontarnos a Joaquín de Fiore y redescubrir la verdad de su

30. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1413. Cf. también para este capítulo el magnífico esbozo de teología bíblica de H.-J. Kraus, *Reich Gottes*, en *Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie*, Neukirchen 1975.

enfoque trinitario de la historia [31]. Suele considerarse a este autor como «fanático» y como extremista, pero en realidad ningún otro personaje ha influido tanto desde la edad media en los movimientos de liberación europeos como aquel abad cisterciense de Calabria que vivió en el siglo XII y que creyó haber alcanzado en sus visiones la concordancia entre el antiguo y el nuevo testamento y la penetración del misterio del Apocalipsis. En el plano dogmático suele emitirse sobre Joaquín de Fiore el juicio de Tomás de Aquino: disolvió la doctrina trinitaria en la historia, proclamando una era especial del Espíritu [32]. Este juicio es insuficiente. Los escritos auténticos de Joaquín de Fiore nunca fueron condenados como heréticos, a pesar de su contenido extremadamente revolucionario.

Joaquín logró combinar dos *escatologías* diferentes que aparecen en la tradición cristiana. La primera remonta a Tyconio y fue desarrollada por Agustín: Dios creó el mundo en siete días; consiguientemente, la historia universal consta de siete *edades*. Tras las seis edades de esfuerzo y trabajo llega la séptima edad del descanso. Es el *sábado* de la historia universal, que precederá al fin del mundo. Cuando el séptimo día de la historia universal toque a su fin, comenzará el día eterno de Dios: el reino de la gloria infinita.

Joaquín tomó la otra escatología de los *teólogos capadocios*. Estos distinguieron, aunque sólo incidentalmente, el reino del Padre, el reino del Hijo y el reino del Espíritu, y concibieron la historia del reinado de Dios en esa secuencia. Hablaron de diferentes épocas y modos de revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu. El punto de arranque era la promesa del Consolador en el evangelio de Juan. Desde la profecía frigia y desde el montanismo, esta promesa provocó una y otra vez las expectativas de una era de la revelación del Espíritu santo. Así pues, el reino de Dios adopta en la historia diversas formas que corresponden a las peculiaridades de las personas divinas [33]. Se trata del mismo reino de Dios, pero este reino reviste una figura diferente con el

31. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Fioris*, Leipzig-Berlin 1927; E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934; A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München 1929; H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Paris 1977. Utilizo aquí principalmente el material recogido por E. Benz, *Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore*, Eranos-Jahrbuch 1965, 285-355, que analiza principalmente las obras *Concordia novi ac veteris testamenti*, Venecia 1519, y *Expositio in Apocalypsim*, Venecia 1527.

32. Tomás de Aquino, STh II 1, q 106, a 4. Cf. E. Benz, *Thomas von Aquin und Joachim von Fiore*, en ZKG LIII (1934), 51-116.

33. Tomás de Aquino descartó esta interpretación, remitiendo a Jn 7,39 y equiparando la glorificación, la resurrección y la ascensión de Cristo.

Padre, el Hijo y el Espíritu. El Hijo y el Espíritu no están excluidos, obviamente, del reino del Padre, como tampoco el Padre del reino del Hijo y del Espíritu. Pero el sujeto de la soberanía pasa del Padre al Hijo y al Espíritu. Ni los capadocios ni Joaquín de Fiore pensaron, sin embargo, en una «disolución» de la trinidad en la historia universal; lo que hicieron fue adecuar las formas del reino a las épocas históricas de las personas divinas.

Una idea magnífica de Joaquín fue identificar el *séptimo día* de la historia universal con el *reino del Espíritu.* El gran «sábado» de la historia antes del fin del mundo y el «reino del Espíritu» significan lo mismo:

> Los misterios de la sagrada Escritura revelan tres estados del mundo: el primero, en el que estuvimos bajo la ley; el segundo, en el que estamos bajo la gracia; y el tercero, que sentimos ya próximo y en el que estaremos bajo una gracia más abundante... El primer estado se basa en la ciencia, el segundo en la sabiduría imperfecta y el tercero en la plenitud del conocimiento.
> El primero se basa en la servidumbre de los esclavos, el segundo en la servidumbre de los hijos y el tercero en la libertad.
> El primero en el temor, el segundo en la fe y el tercero en el amor.
> El primero en el estado de siervos, el segundo de libres y el tercero de amigos.
> El primero de niños, el segundo de adultos y el tercero de ancianos.
> El primero está a la luz de las estrellas, el segundo a la luz de la aurora y el tercero en la claridad del día...
> El primer estado se relaciona con el Padre, el segundo con el Hijo y el tercero con el Espíritu santo. [34]

La primera forma del reino es el *reino del Padre.* Es la creación y la conservación del mundo. En este reino impera Dios con su poder y su providencia sobre todas las cosas. Su dominio sobre los hombres se funda en la ley y en el temor.

La segunda forma del reino es el *reino del Hijo.* Es la redención del pecado mediante la servidumbre del Hijo. En este reino Dios gobierna por el anuncio del evangelio y la administración de los sacramentos de la iglesia. En virtud de su comunión

34. *Concordia novi ac veteris testamenti* (Venecia 1519), Lib. V, 84, 112. Traducción en E. Benz, Eranos-Jahrbuch 1956, 314s. Un resumen análogo de su doctrina ofrece Joaquín en su *Expositio in Apocalypsim,* Venecia 1527, reimpresión Frankfurt 1964, 5s. Por lo que se me alcanza, Joaquín habla de *tempus, aetas, status,* pero no literalmente de *regnum.*

con el Hijo, los hombres que estaban bajo la esclavitud de la ley pasan a ser hijos de Dios. El temor de Dios se transforma en confianza en Dios.

La tercera forma del reino es el *reino del Espíritu.* Es el renacimiento del hombre por la fuerza del Espíritu. Trae consigo la *intelligentia spiritualis.* En este reino Cristo gobierna mediante la revelación y el conocimiento directos. Con la vivencia del Espíritu interior, los hombres que eran hijos de Dios pasan a ser amigos de Dios. La forma de vida en el reino del Espíritu es el carismatismo. Nadie debe enseñar a otro, pues todos conocen directamente en el Espíritu toda la verdad de Dios y hacen el bien por ser el bien. Es el «día de Dios» en plenitud, es el «sábado eterno», es el «día de la libertad».

Las épocas y las formas del reino se condicionan unas a otras, según Joaquín, de suerte que cada una lleva virtualmente y postula la siguiente. El reino del Espíritu está ya postulado en el reino del Hijo, como el reino del Hijo está preparado en el reino del Padre. Joaquín trata de fijar fechas a base de la Biblia; afirma, por ejemplo, que el reino del Padre llega hasta Zacarías. Pero lo relevante en su doctrina trinitaria no son estas precisiones cronológicas —que tanto impresionaron a sus seguidores—, sino su exposición del *paso* cualitativo de un reino a otro: lo mismo que el *reino* del Padre y el reino del Hijo postulan el reino del Espíritu para perfeccionarse en él, también la *libertad* empuja al hombre hacia su propio reino: de la *servidumbre* a la *filiación* divina y de la filiación divina a la *amistad* divina. Tales son las etapas de la libertad en relación con Dios. Se trata de saltos cualitativos y no de meros desarrollos en continuidad.

«Amigo de Dios» es una antigua expresión gnóstica y mística para expresar la idea de lo perfecto. La *amistad* designa acertadamente la intimidad de las relaciones con Dios. Sólo la edad del Espíritu santo será la edad de los «amigos de Dios», declara Joaquín. Los grupos de «amigos de Dios» que surgieron en la edad media influidos por él, fueron portavoces de esta esperanza mesiánica. La amistad con Dios constituye para Joaquín el grado supremo de libertad. Y el *reino de la libertad* sólo puede ser el *reino del Espíritu.* Joaquín citaba constantemente a 2 Cor 3,17: «Donde hay Espíritu del Señor hay libertad».

Se ha señalado muchas veces el gran influjo que ejerció la doctrina joaquinista de las tres edades o los tres reinos de la historia universal en el mesianismo religioso, cultural y político

de Europa[35]. Recordemos unos pocos ejemplos: El escrito de Lessing *Ideas sobre la educación del género humano* influyó en la interpretación concreta que se dio a la Ilustración en Alemania; el autor tomó algunas ideas de Joaquín. La teoría de Augusto Comte sobre los tres estadios de la sociedad refleja también el pensamiento de Joaquín. Y cuando Karl Marx declara que el comunismo constituye el paso definitivo del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad», se advierte en él la remota influencia de Joaquín.[36]

Nos interesa aquí recordar lo que la tradición teológica de la iglesia hizo con la doctrina joaquinita. Sorprende que también los teólogos luteranos y reformados hablaran de una «historia trinitaria del reino», según hemos indicado. Ellos distinguen en la doctrina de la *realeza de Cristo* el *regnum naturae*, el *regnum gratiae* y el *regnum gloriae.*[37]

El *reino de la naturaleza* es el reino del *poder de Dios* (*regnum potentiae*). Comprende la creación y el gobierno del universo por Dios mediante la omnipotencia y la providencia.

El *reino de la gracia* es el *reino espiritual de Dios*. Dios reina mediante la palabra y el sacramento en la iglesia.

El *reino de la gloria* se llama también *reino del cielo*. Dios reina mediante la visión beatífica entre los bienaventurados.

¿En qué consiste la diferencia entre esta *teología de los tres reinos* y la *doctrina trinitaria del reino* de Joaquín de Fiore?

Joaquín concibe los tres reinos como épocas y etapas de la historia. El reino del Espíritu es la última época de la historia, el sábado de la historia universal. Es, pues, la plenitud de la historia, mas no el fin de la misma. Las formas y los tiempos del reino del Padre, del Hijo y del Espíritu remiten también a ese *reino de la gloria* que da fin a la historia universal. Joaquín entendió la historia de Dios trinitariamente, y la culminación del reino escatológicamente. Desarrolló, pues, en realidad una doctrina de cuatro reinos: el reino del Padre, del Hijo y del Espíritu se consuma en el reino eterno de la gloria del Dios trino. Esto suele olvidarse con frecuencia.

35. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart ²1953, 136s; cf. también Fr. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, München 1921.

36. Esto es aplicable en especial a Ernst Bloch; su marxismo mesiánico es un socialismo joaquinita, es decir, místico-democrático. J. Moltmann, *En diálogo con Ernst Bloch*, en *Utopía y esperanza*, Salamanca 1980, 107s.

37. H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh ⁷1893, 266s; H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformieten Kirche. Dargestellet und aus den Quellen belegt*, Neukirchen 1958, 361s; *Lutherus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig ³1836, 261s.

La doctrina del protestantismo ortodoxo sobre el triple reinado de Cristo habló, en cambio, de dos reinos históricos: el reino de la naturaleza y el reino de la gracia. El tercer reino de la gloria era escatológico. Esto significa que la ortodoxia protestante descuidó el «reino del Espíritu» o lo refundió con el reino del Hijo en el «reino de la gracia». Su teoría cristológica del triple reinado de Cristo es mucho más estrecha que la doctrina trinitaria de Joaquín. En orden a la historia y a sus problemas humanos se atuvieron a la *doctrina de los dos reinos*. El gobierno del universo por Dios y su voluntad salvífica están referidos uno a otra, mas no a un tercer reino, el del Espíritu.

Las diferencias pueden representarse en este esquema:

Joaquín: reino del Padre → reino del Hijo → reino del Espíritu: reino de la gloria.

Ortodoxia protestante: regnum naturae → regnum gratiae: regnum gloriae.

Este contraste tuvo sus consecuencias para la historia espiritual de Europa. Ya la teología medieval concentró los problemas teológicos de la libertad en la dialéctica entre la *naturaleza* y la *gracia*.

En el comienzo de la Ilustración, Hobbes, Leibniz y Malebranche concibieron la «naturaleza» como el «reino de la necesidad» [38]. Así suplantaron la antigua noción ontológica de naturaleza por la nueva noción naturalista. La *naturaleza* pasó a ser el símbolo de lo necesario, de lo ordenado según leyes... y, por tanto, el símbolo de la no libertad. En consecuencia, hubo que modificar el «reino de la gracia» en reino de la libertad, que se concibió entonces como moralidad y como autodeterminación del hombre. *La necesidad* y la *libertad* incidieron de ese modo en una antinomia insoluble históricomente. También el Marx maduro negó toda posibilidad de «saltar» del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad». Por eso disolvió los dos reinos en dos esferas que denominó la base y la superestructura: «Se trata de un reino de la necesidad. Más allá comienza el desarrollo de fuerzas humanas que buscan el verdadero reino de la libertad, que sólo puede florecer en aquel reino de la necesidad como base» [39]. La doctrina secularizada de los dos reinos de la necesidad y de la

38. Pruebas concretas en L. Oeing-Hanhoff, *Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt*, en *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, ed. J. Simon, München 1977, 55-83m, al que debo muchas sugerencias y cuyas preguntas intento contestar a mi modo.
39. K. Marx, *Das Kapital* III, Berlin 1949, 873s. Cf. I. Fetscher, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, Bonn [4]1963.

libertad no conoce un «reino del espíritu» que supere sus antinomias o algo análogo. Y como ha perdido la perspectiva escatológica del «reino de la gloria», sólo resta la tragedia de la irremediable contradicción de la historia.

Pero ¿es suficiente para la definición de la libertad delimitarla negativamente frente al reino de la necesidad? ¿Cómo puede diferenciarse de la arbitrariedad si sólo es identificable por su trascendencia sobre la necesidad, la coacción y la sujeción?

Acogiendo ideas de Joaquín de Fiore, vamos a intentar desarrollar una *doctrina trinitaria del reino* que supere el dualismo de la doctrina eclesial de los dos reinos, sin destruir la diferencia legítima que en él se contiene. Pero no asumimos el intento modalista de Joaquín cuando divide la historia del reino cronológicamente en tres edades sucesivas, sino que entendemos el proceso trinitariamente: los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu designan estratos y fases siempre presentes en la historia. Lo mismo que el reino del Hijo presupone y subsume el reino del Padre, también el reino del Espíritu presupone y subsume el reino del Hijo. En el desarrollo de una doctrina del reino de Dios diferenciada trinitariamente, buscamos también una teología de la historia de la libertad humana.

b) *La doctrina trinitaria del reino*

El *reino del Padre* consiste en la creación de un mundo abierto al futuro del reino de la gloria [40]. Joaquín de Fiore y los doctores de la iglesia coincidieron en designar el reino del Padre como *regnum naturae* o *regnum potentiae*. Nosotros ampliamos esta perspectiva con la *dimensión del futuro*, ya que el fin objetivo de la creación del mundo es la glorificación del Dios trino. Un mundo que ha sido creado a este fin debe concebirse como «sistema abierto» [41]. Sólo en el reino de la gloria culmina la creación, pues no es la alianza, sino la gloria su última razón de ser. La «creación en el principio» sólo puede ser el inicio de la acción creadora de Dios, que abraza la creación continuada (*creatio continua*) y la nueva creación del cielo y de la tierra (*creatio nova*). La idea de providencia debe ampliarse paralelamente: la providencia y el gobierno universal de Dios no comprende sólo la conservación continua de la creación frente a la aniquila-

40. Cf. capítulo IV, párrafo 2: La creación del Padre.
41. Cf. J. Moltmann, *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 145s.

ción, sino también la apertura de su auténtico futuro mediante el don del tiempo contra todas las tendencias del autoaislamiento. Este proceso debe entenderse como la *paciencia de Dios*: Dios tiene paciencia con su mundo, porque espera mucho de él. La esperanza de Dios transparece en su disposición a la tolerancia del apartamiento y de la cerrazón de las criaturas. Dios mantiene abierto el futuro del mundo con la paciencia de su amor. No es correto considerar el reino del Padre exclusivamente como «reino del poder». Cuando entendemos la creación del mundo trinitariamente, como una acción autorrestrictiva del Padre mediante el Hijo con la fuerza del Espíritu santo (cap. IV, 2), ello constituye la primera etapa en el cambio hacia la libertad. Cuando no gobierna el «gran Soberano del universo», sino el Padre de Jesucristo, se abre un espacio para la libertad de las criaturas. Cuando no es el «gran Señor del universo», sino el Padre de Jesucristo el que conserva el mundo con su paciencia, la libertad de las criaturas encuentra un espacio y un tiempo incluso dentro de su esclavitud culpable. El Padre «gobierna» mediante la creación de los seres y mediante la apertura de los tiempos.

El *reino del Hijo* consiste en la *soberanía liberadora* del Crucificado y en la comunión con el mayor de la multitud de hermanos y hermanas. El Hijo libera al hombre de la esclavitud del pecado mediante su propia esclavitud (Flp 2). Rescata al hombre de la muerte con su entrega a la muerte. Así lleva a su extremo la paciencia del Padre. Guía al hombre hacia la magnífica libertad de los hijos de Dios, haciéndose uno de ellos en su comunidad. Así anticipa el reino del Espíritu. En una creación abierta al futuro y orientada al reino de la gloria, el hombre es creado como imagen de Dios para alcanzar la filiación divina. El hombre queda abierto a este futuro en el que se cumple su destino. Por eso, el apartamiento del creador en busca de una vida antitética de Dios significa siempre el encierro en el propio ser presente, dando la espalda al futuro (*incurvatio in seipsum*). Este encierro en sí mismo significa para un «sistema abierto» la muerte. La *liberación* de ese encierro, de cara a la apertura originaria, no puede producirse por la fuerza, sino en el sufrimiento sustitutivo y en el seguimiento de esa libertad que se abre mediante el sufrimiento. Por eso, tanto Joaquín de Fiore como los doctores de la iglesia calificaron el reino del Hijo como «figura servil del reino». [42]

42. Heppe-Bizer, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, o. c., 557.

El creador de todo
se despoja de su poder,
se hace pequeño y humilde
y toma la figura de siervo.
(Nikolaus Herman).

No se trata sólo de una limitación del poder de Dios, sino que es también una limitación de su bondad. En la historia del pecado y de la muerte, el reino de la libertad adopta la figura del Crucificado. Se convierte en *reino cristiforme*. Pero, lo mismo que el reino del Padre, también el reino del Hijo está orientado hacia el reino escatológico de la gloria. El Hijo quiere rescatar a los hombres para la libertad. Los hombres son convocados y rehabilitados para la gloria. Cuando los hombres esclavos, ocluidos, quedan abiertos a este futuro en Dios, logran una libertad insospechada. El Hijo, pues, «gobierna» con su entrega al sufrimiento sustitutivo y a la muerte, y con su resurrección para la gloria futura. «Gobierna» mediante la «liberación para la libertad» (Gál 5,1).

El *reino del Espíritu* se siente en las fuerzas que dispensa el Espíritu santo a los hombres liberados por el Hijo. Por eso el reino del Espíritu está tan estrechamente ligado con el reino del Hijo como el reino del Hijo con el reino del Padre. La experiencia del Espíritu lleva consigo el disfrute de la libertad que el Hijo nos ha merecido. Gracias a la mediación de Cristo se vive en el Espíritu una especie de «inmediatez divina»: Dios en nosotros y nosotros en Dios. El hombre se hace *amigo de Dios* mediante la fe y la escucha de su propia conciencia. En las fuerzas del Espíritu se sienten las energías de la nueva creación. Nace por medio del Espíritu esa nueva comunidad sin privilegios ni sometimiento: la comunidad de los libres. En el Espíritu se anticipa la nueva creación del reino de la gloria. El reino del Espíritu, inicio y proyecto de la gloria, se orienta hacia el reino glorioso y no constituye aún la plenitud. El nuevo testamento dice que el Espíritu santo «desciende» y que «inhabita». Con su «descenso» —así podemos interpretar— el Espíritu participa a su modo en la autolimitación del Padre y en el autodespojo del Hijo. Por eso la conformación con el Espíritu no supone aún la consumación del reino. La inhabitación del Espíritu (*inhabitatio Spiritus sancti in corde*) anticipa la inhabitación escatológica de la gloria de Dios. Si la vivencia del Espíritu hace del hombre en su corporeidad templo de Dios (1 Cor 6,13s), el hombre anticipa esa gloria en la que el universo entero se convierte en templo del Dios trino (Ap 21,3).

El reino del Espíritu no puede identificarse con el reino del Hijo, ya que el Hijo se hace hombre, mientras que el Espíritu inhabita en él. No hay una encarnación ni una esclavitud del Espíritu [43]. El reino del Espíritu tampoco puede identificarse con el reino escatológico de la gloria, ya que el Espíritu es vivenciado corporalmente aquí, en la historia, gracias a la comunión con Cristo. El reino del Espíritu es histórico. Presupone el reino del Padre y el reino del Hijo y remite, junto con ambos y conforme a su modo propio, al reino escatológico de la gloria.

El *reino de la gloria* debe entenderse, por último, como la plenitud de la creación del Padre, como el triunfo universal de la liberación del Hijo y como el cumplimiento de la inhabitación del Espíritu. La creación es la promesa fáctica de la gloria: está llena de cifras y signos del esplendor futuro. El reino del Hijo es la promesa histórica de la gloria: está lleno de experiencias y de esperanzas de fraternidad, es decir, de amor. Finalmente, el reino del Espíritu es el amanecer del reino de la gloria, aunque todavía bajo las condiciones de la historia y de la muerte. La doctrina trinitaria del reino resume, pues, las «obras de la trinidad» (creación, rescate, glorificación) y las orienta hacia la *patria del Dios trino.* El reino de la gloria es la meta absoluta de todas las obras y de todos los caminos de Dios en la historia.

3. *La doctrina de la libertad trinitaria*

Joaquín de Fiore concibió ya la historia trinitaria del reino de Dios como historia de la libertad progresiva y creciente del hombre. Asumamos las ideas que hemos desarrollado en la revisión crítica de Joaquín de Fiore en la primera parte del presente capítulo y tratemos de prolongarlas [44]. El *reino del Padre* —decíamos— se define por la creación y la conservación del mundo mediante la paciencia de Dios. Ello *constituye la libertad* de las criaturas y les franquea el espacio vital necesario. El reino del Hijo está constituido por la liberación de los hombres de su oclusión mortal mediante el amor sufriente. Esto viene a *restituir la*

43. Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person,* o. c., 260s.

44. Sobre el concepto teológico de libertad que hemos utilizado cf. J. Moltmann, *Die Revolution der Freiheit,* en *Perspecktiven der Theologie,* München 1968, 189-211; W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit,* Göttingen 1972; también: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca [9]1980; P. C. Hodgson, *Birth of freedom. A theology of bondage and liberation,* Philadelphia 1976; M. D. Meeks, *Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes*: EvTh 40 (1980) 40-57.

libertad a las criaturas y las rescata de la autodestrucción. El *reino del Espíritu*, finalmente, está definido por las fuerzas y las energías de la nueva creación, que hace del hombre morada y patria de Dios. Los hombres participan en la nueva creación. Esto *orienta la libertad* y la colma de esperanza infinita. Las tres vertientes de la historia del reino de Dios apuntan hacia el *reino escatológico de la gloria*, en el que los hombres entran finalmente en la vida eterna del Dios trino y —como decía la iglesia antigua— son «divinizados» (θέωσις).

Vamos a intentar traducir esta doctrina del reino de Dios en la doctrina paralela y necesaria de la libertad del hombre.

a) *Formas de libertad humana*

El *reino de la necesidad* determina al hombre, lo mismo que al resto de los seres vivientes, mediante leyes e impulsos. El *reino de la libertad* comienza cuando los hombres aprenden a penetrar, entender y dominar sus dependencias de las fuerzas de la naturaleza. Los hombres intentan pasar de la condición de esclavos de la naturaleza a señores de la misma, sirviéndose de los conocimientos científicos y de la técnica. Es sin duda un primer paso hacia el reino de la libertad, ya que con la progresiva liberación respecto a la dependencia de la naturaleza y con su progresiva autodeterminación comienza la historia especial del hombre. Esta primera libertad significa, pues, el dominio sobre la naturaleza. Pero la obtención de tal dominio no decide aún nada sobre su empleo para bien o para mal, constructivo o destructivo. Por eso la *liberación* frente al reino de la necesidad sólo puede entenderse como el comienzo y no como el reino mismo de la libertad; de lo contrario la libertad sería simplemente la superación de la necesidad, quedando totalmente indefinida.

«Elegir es sufrir», dice el refrán. El reino de la libertad sería una «tortura» si no existiera el tránsito, más allá de la necesidad y de la libertad, hacia el *reino del bien*. Desde este reino, los fines y los valores morales iluminan el reino de la libertad, a fin de que ésta sea utilizada correctamente, es decir, conservando la vida y no destruyéndola. El mero incremento del poder no puede constituir el objetivo de la libertad. Por eso los fines y los valores morales del reino del bien trascienden cualitativamente el reino de la libertad. Es preciso, pues, reconocer dos aspectos de la libertad: la liberación de la necesidad y la tendencia a la realización del bien.

¿En qué consiste el *reino del bien?* Por lo dicho hasta ahora, la libertad debe situarse en su propio mundo moral. Tal mundo no puede ser la realidad actual, ambigua, donde la libertad de elección resulta una tortura, sino ese mundo unívoco donde la libertad consiste en el disfrute del bien y en la práctica obvia de lo recto. Esta obviedad no se da aún en ese reino de la libertad situado entre la liberación de la necesidad y la aspiración al bien. Por eso el «reino de la libertad» debe entenderse como historia, como lucha, como proceso de la libertad.

El reino de la necesidad, el reino de la libertad y el reino del bien no constituyen tres épocas, sino grados y etapas que están siempre presentes en la experiencia de la libertad. Por eso sólo podemos interpretarlas como estratos en el fenómeno general de la libertad. Los hombres siempre se encuentran en tránsito desde la necesidad a la libertad y desde la libertad de elección a la práctica libre del bien. Se da, no obstante, en la experiencia de la libertad la tendencia al reino del bien. Cuanto más poder acumula la humanidad sobre la naturaleza, más peligrosa resulta la historia de la libertad y más urgente es la orientación hacia el reino del bien. De lo contrario, los hombres no pueden adquirir poder alguno sobre su propio poder, ni pueden hacer un uso libre de su libertad.

Tras esta clarificación de las nociones generales de «reino de la necesidad» y «reino de la libertad», hay que abordar finalmente las dimensiones históricas de la libertad.

La primera dimensión, conocida por la historia política, es la de la *libertad como dominio* [45]. Toda la historia transcurrida hasta ahora puede concebirse como una lucha perpetua por el poder, y en esta lucha sólo es considerado como «libre» aquel que vence y domina. Los que pierden, los que son sometidos y explotados son los «no libres». El proceso semántico de la palabra «libertad» demuestra su origen en la sociedad esclavista. En esa sociedad sólo es libre el señor, y no libres son los esclavos, las mujeres y los niños sobre los que aquél domina. También Pablo utiliza este lenguaje cuando habla de los conflictos que quedaron superados en la comunidad cristiana: judíos y paganos, hombres y mujeres, *libres y esclavos*. Pero el que entiende la libertad como dominio sólo puede ser libre a costa de otras per-

45. Cf. H. Günther, *Freiheit, Herrschaft und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt*, Frankfurt 1979.

sonas. Su libertad significa para otros opresión, su riqueza empobrece a otros, su poder somete a los súbditos, a las mujeres y a los niños.

El que entiende la libertad como dominio sólo se conoce, en rigor, a sí mismo y sus posesiones [46]. No conoce a los demás como personas. Cuando decimos que es libre una persona que hace y puede hacer lo que quiere, también entendemos la libertad como dominio, concretamente como dominio del hombre sobre sí mismo. Cuando decimos que es libre el que no está determinado por presiones internas ni externas, entendemos asimismo la libertad como dominio: cada cual puede ser su propio rey, su propio señor, su propio dueño, y así internalizamos la presión externa en «pulsión interna». La etimología de la palabra «dominio» (*dominus*) denota ya el origen *masculino* de esta idea de libertad. El *liberalismo burgués*, que derrocó en Europa occidental el absolutismo de los soberanos y el feudalismo, siguió dependiendo hasta cierto punto del modelo de los señores feudales. Todo ser humano tiene derecho a la libertad, dicen los liberales. Esta libertad del individuo tiene sus límites en la libertad de los otros. El que asume su propia libertad debe respetar la libertad de los demás. Pero esto significa que también para el liberalismo burgués la libertad significa dominio. Todo hombre ve en el otro hombre un rival en la lucha por el poder y por la posesión. Todo hombre representa para otro la barrera de su libertad. Cada cual es libre para sí mismo, pero nadie participa en el otro. Esto representa, en el caso ideal, una sociedad de individuos que no se estorban, pero aislados. Nadie determina a otro, cada cual se determina a sí mismo. La libertad se ha generalizado. Cada hombre tiene derecho a la libertad. Pero eso ¿es ya la *verdadera libertad?*

La otra dimensión, que conocemos por la historia social, es la de la *libertad como comunión*, no como dominio. Enlazando con las anteriores observaciones sobre los fallos del liberalismo burgués, decimos: *la verdad de la libertad es el amor*. La libertad

46. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Franckfurt 1973, hace notar cómo desde el comienzo de la Ilustración y del capitalismo la libertad pasa a ser «función de la propiedad» (15). Esto individualiza al hombre. El ser humano no queda ya definido por sus relaciones sociales, sino por su condición posesiva. El individuo es libre en cuanto que es dueño de su persona, de su fuerza de trabajo o de su posesión. Esto transforma la sociedad humana en un mercado de relaciones de canje entre propietarios. Lo que constituye a un hombre como tal es efectivamente la libertad, pero la libertad no significa ahora sino ser propietario de sí mismo. Macpherson acuñó el concepto de *possessive individualism* para expresar esta idea.

humana alcanza su verdad en el amor: yo soy libre y me siento libre cuando abro mi vida a otros y la comparto con ellos, y cuando otros me abren su vida y la comparten conmigo [47]. Entonces el otro hombre no es ya la barrera de mi libertad, sino el complemento de la misma. Los hombres franquean los límites individuales mediante la participación recíproca en la vida y descubren en ella el espacio común de su libertad. Este es el lado social de la libertad. Nosotros la denominamos amor y solidaridad. Vivimos en ella la comunión de los diversos individuos. Experimentamos en ella la unificación de las cosas separadas por la fuerza.

Divide et impera, tal es el viejo método del *dominio.* Mientras la libertad sea simple dominio, es preciso separar, aislar, individualizar y distinguir para poder dominar. Pero si la libertad significa *comunión* o comunidad, entonces se vive la unificación de todas las cosas separadas. El extrañamiento de los hombres entre sí, la separación de la sociedad humana frente a la naturaleza, la escisión entre alma y cuerpo y, finalmente, la angustia religiosa desaparecen y dejan paso al sentimiento de liberación cuando los hombres se unen de nuevo entre sí, con la naturaleza y con Dios. La libertad como comunión es, pues, el movimiento contrario a la historia de las luchas por el poder y de clases, donde la libertad sólo puede concebirse como dominio.

La libertad como dominio destruye la comunidad. La libertad como dominio no ha encontrado aún su verdad. La verdad de la libertad humana se encuentra en las fronteras del amor abierto. Conduce a comunidades espontáneas, solidarias y abiertas. Sólo esta libertad como comunión es capaz de curar las heridas que la libertad como dominio ha producido y sigue produciendo.

Hasta ahora hemos entendido la libertad, bien en la relación de *sujeto a objeto,* como *dominio,* bien en la relación de *sujeto a sujeto,* como *comunión.* Pero hay una tercera dimensión. Es la libertad en las relaciones de los sujetos con un *proyecto* [48]. Sin esta dimensión la libertad no aparece bien definida. La libertad

47. Hegel subrayó este punto. Cf. *Rechtsphilosophie,* párrafo 21s. Cf. L. Oeing-Hanhoff, *Conkrete Freihiet*: Stimmen der Zeit (1971) 372s; *Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt,* o. c., 67s. Cf. también K. Marx, MEGA I, abt. 3, 546s, que llama a esto la verdadera libertad: «El haber sido el mediador entre tú y la especie, el complemento de tu propio ser y una parte necesaria de ti mismo; y el saberme yo mismo confirmado en tu pensamiento y en tu amor», cit. por I. Fetscher, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus,* Bonn [4]1963, 32.

48. Sobre este concepto cf. R. Garaudy, *Una nueva civilización,* Madrid [2]1977.

constituye una iniciativa creadora en relación con el proyecto del futuro. El que trasciende el presente hacia el futuro en los pensamientos, en las palabras y en las obras, ése es libre. Teológicamente, ésta es la dimensión peculiar de la experiencia del Espíritu: mediante el Espíritu trascendemos el presente en dirección al futuro de Dios, ya que el Espíritu es «la garantía de la gloria».

La libertad, a la luz de la esperanza, constituye la *pasión creadora de cara a lo posible.* Al igual que el amor, no se orienta sólo hacia la comunidad de los hombres actuales. Está orientada *al futuro,* al futuro del Dios venidero. El futuro es el reino de las posibilidades aún no definidas, mientras que el pasado representa el reino limitado de la realidad. La pasión creadora se orienta siempre hacia un *proyecto* de ese futuro. Los hombres quieren realizar posibilidades nuevas. Por eso se lanzan con pasión hacia adelante. El entendimiento se convierte en *fantasía productora* en alas de la esperanza. Los hombres crean el sueño mesiánico de la vida nueva, plena, realmente viva. Buscan las posibilidades del futuro para realizar este sueño de vida. Esta dimensión futurista de la libertad yace en el olvido, también a nivel teológico, desde mucho tiempo atrás, porque la libertad de la fe cristiana no se entendió como participación en el espíritu creador de Dios.

La *libertad* en cuanto dominio del hombre sobre los objetos y los sujetos constituye una *función de la propiedad.* La libertad como comunión del hombre con otros hombres constituye una función social. Tal libertad como pasión de futuro es una función creativa. La primera concierne —así podríamos resumir— al tener; la segunda, al ser; la tercera, al devenir.

En estas dimensiones de la libertad desarrolladas históricamente es necesario el equilibrio. Aunque la categoría del *tener* ha desbordado en las sociedades burguesas a la categoría del *ser* humano y es preciso reducirla drásticamente, en las condiciones de la vida presente no es posible ni deseable la absorción total del tener en el ser. La supresión de la propiedad mediante la comunión personal y social sólo evitará el peligro de regresión romántica si el proyecto del futuro se concibe históricamente y se realiza en común. La libertad como dominio sólo puede transformarse en libertad como comunión poniendo en primer plano la libertad como iniciativa y como responsabilidad común ante el futuro. Por eso se da también en estas dimensiones históricas de la libertad una clara *tendencia* a la libertad como iniciativa, como creatividad y como pasión por el futuro.

b) *Trinidad y libertad*

La experiencia de la libertad posee siempre una dimensión religiosa. Por eso el concepto de libertad ofrece también una vertiente teológica. Esto demuestra una vez más la base atea de la libertad en la edad moderna. Para afirmar y para querer la libertad del hombre, es preciso negar a Dios: o domina Dios, y entonces el hombre no es libre, o el hombre es libre, y entonces Dios no puede existir. En esta alternativa elemental, la libertad atea se enfrenta a la dependencia monoteísta. Y a la inversa, el orden religioso-político se enfrenta a la libertad y a la autorresponsabilidad del hombre.

La doctrina trinitaria desarrollada en el presente capítulo, en diálogo crítico con Joaquín de Fiore, supera la dependencia monárquica y funda la libertad humana en varias dimensiones. Un Dios inmóvil y a-pático no puede ser concebido como fundamento de la libertad humana. Un soberano absolutista en el cielo no fomenta la libertad en la tierra. Sólo el Dios apasionado y que sufre en su pasión por el hombre, promueve la libertad del hombre. Él cede su espacio divino a la libertad humana. El Dios trino, que realiza el reino de su gloria en una historia de creación, liberación y glorificación, quiere la libertad humana, funda la libertad humana y libera incesantemente al hombre para la libertad. La teología trinitaria intenta fundar una doctrina global y pluridimensional de la libertad. Por eso vamos a desarrollar el siguiente esquema:

La doctrina trinitaria del reino es la doctrina teológica de la libertad. El concepto teológico de la libertad es el concepto de la historia trinitaria de Dios: Dios quiere siempre la libertad de su creación. Dios es la libertad inagotable de sus criaturas.

c) *La libertad en el reino del Dios trino*

En el *reino del Padre*, Dios es el creador y el señor de sus criaturas. El hombre es criatura suya y, por tanto, posesión suya. Depende totalmente de su creador y conservador. No puede aportar nada a lo que Dios crea, ya que es producto de esta creación. Si Dios le toma a su servicio, como dueño suyo, esto constituye un honor y un grado. El ser «siervo de Dios» eleva al hombre sobre las otras criaturas. El ser utilizado por el señor Dios y no ser inútil y superfluo *confiere sentido a su vida.* Por eso el *servicio de Dios* no es un título humillante, sino honorífico. Moisés fue

considerado como «siervo de Dios» y fue elegido para guiar a su pueblo hacia la libertad. Is 53 promete un «nuevo siervo de Dios» que carga con los pecados del mundo. Según Flp 2, el Hijo de Dios tomó la condición de esclavo y obedeció hasta la muerte en cruz. Los apóstoles se presentaron como esclavos de Dios y servidores del reino, y en este papel encontraron su libertad frente al mundo. Porque el siervo del soberano supremo, aunque depende totalmente de él, se siente libre frente a las otras potencias. Teme sólo a Dios y a nadie más en el mundo. Obedece a su Señor y a nadie más. Escucha la voz de su Señor y ninguna otra. El Dios soberano que promulga el primer mandamiento confiere esa libertad incomparable de no tener «otros dioses». Es lo que dice Pablo cuando explica la libertad apelando a la jerarquía teológica: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,22s).

En el *reino del Hijo* subsiste exteriormente la libertad del servicio de Dios, pero cambia cualitativamente. Los esclavos del Señor pasan a ser los *hijos del Padre*. En la comunidad del Hijo los hombres entran en una nueva relación con Dios. La libertad de los hijos de Dios no se desarrolla partiendo de la libertad de los esclavos de Dios. Sólo resulta posible cuando aparece el Hijo. El conocimiento del Padre y el libre acceso a él distingue la libertad de los hijos frente a la libertad de los siervos. Los hijos pertenecen a la familia. No pueden ser despedidos como los siervos. Son uno con el Padre. No son propiedad del Padre. Son más bien copropietarios con el Padre. Son herederos. La libertad de los hijos de Dios consiste, pues, en la relación personal e íntima con el Padre y, bajo otro aspecto, en la participación en el reino del Padre. También sus relaciones mutuas difieren de las de los siervos: éstos obedecen las órdenes del señor, cada cual por su cuenta. Lo que los une es sólo la categoría igual. Pero los hijos de Dios están unidos por la hermandad. La libertad de los hijos de Dios reside, entre otras cosas, en el acceso libre de unos a otros por el amor que los liga y en el gozo que encuentran unos en otros.

En el *reino del Espíritu* la libertad trascendente de los siervos de Dios y la libertad íntima de los hijos de Dios permanecen, pero cambian de nuevo cualitativamente. De siervos del Señor y de amigos del Padre pasan a ser *amigos de Dios*. «Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15,15). En virtud de la inhabitación

del Espíritu santo, los hombres llegan a esta nueva relación «inmediata» con Dios. La libertad de los amigos de Dios no se desarrolla partiendo de la libertad de los hijos de Dios. Sólo resulta posible cuando los hombres se reconocen en Dios y Dios se reconoce en ellos. Es obra de la luz del Espíritu santo. Como indica Jn 15, Jesús no consideró a sus discípulos como simples hermanos, sino como amigos. También esta amistad nace de la entrega del Hijo: «No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando» (Jn 15,13s).

La expresión «amigo de Dios» era muy corriente en la antigüedad griega. Los verdaderos sabios son los «amigos de los dioses». Los judíos helenistas llamaron a Moisés «amigo de Dios». La carta neotestamentaria de Santiago (2,23) declara: «Abrahán se fió de Dios y eso le valió la rehabilitación, y se le llamó amigo de Dios». De otro modo, Abrahán no sería el «padre de los creyentes». Fue el primero de los amigos de Dios. La amistad con Dios se expresa preferentemente en la oración. El hombre, al obedecer a Dios, se siente siervo del Señor. Al creer en el evangelio, se ve como hijo del Padre celestial. Como amigo de Dios, habla con él en la oración, y su oración se transforma en un diálogo con el amigo del cielo. La amistad con Dios garantiza la escucha de la oración. Pero los términos «orar» y «escuchar» son expresiones del lenguaje servil y filial. En la amistad se suprimen las distancias. El amigo sabe que su amigo le escucha. Dios «se apresta al diálogo» [49]. Dios escucha a sus amigos. La amistad con Dios da la posibilidad, mediante el Espíritu, de influir en Dios y de colaborar con su poder. Dios no quiere la perpetua humillación de los siervos ni la perpetua gratitud de los hijos. Quiere el desenfado y la confianza de los amigos que comparten su poder. La amistad que une el afecto con el respeto (Kant). Dios hace a los hombres amigos suyos acercándose a ellos y escuchándolos. Los hace amigos dejándoles ser ellos mismos y respetando su responsabilidad. Los hombres se aproximan a Dios orando sin mendigar, y hablan con él respetando su libertad. La oración del amigo no consiste en el sometimiento del siervo ni en las instancias del hijo, sino que es un diálogo comunicativo y participativo en la libertad del amor. La amistad es «el concepto concreto de la libertad». [50]

49. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, 323.
50. G. W. F. Hegel, *Werke* VII, 60.

La libertad de los siervos, la libertad de los hijos y la libertad de los amigos de Dios corresponden a la historia del reino de Dios. Son en cierto modo etapas de un camino, sin ser estaciones de un desarrollo en continuidad. La libertad no progresa aquí cuantitativamente, sino cualitativamente. Por eso es erróneo datar estas etapas del camino en perspectiva de historia sagrada y de cronología, como hizo Joaquín de Fiore. Es preferible distinguir *estratos en el concepto de libertad.* Entonces esas etapas aparecen en toda experiencia de la libertad. En la *experiencia de la libertad* nos reconocemos como siervos, como hijos y como amigos de Dios, recorriendo esas etapas. Por eso la servidumbre es una dimensión de la libertad lo mismo que la filiación de Dios, aunque la amistad sobrepase a ambas. No obstante, se da en la experiencia de la libertad la *tendencia* a pasar de la servidumbre a la filiación y de ésta a la amistad con Dios. Esto puede llamarse «crecimiento» a condición de que por crecimiento en la fe no se entienda el despliegue de una experiencia única, sino el proceso de maduración mediante nuevas experiencias.

La libertad en sí es indivisible y global. Por eso cada experiencia parcial de libertad empuja hacia la libertad total y hacia la libertad de toda la creación. El ansia de libertad no puede satisfacerse con una realización parcial. Esta ansia no conoce límites. Por eso la libertad de los amigos de Dios tampoco es la plena libertad. Es históricamente la mejor de las posibles en las relaciones con Dios. Pero también ella remite más allá de sí misma, hacia esa libertad que sólo alcanza su felicidad completa en el *reino de la gloria.* En el *conocimiento de Dios cara a cara,* la libertad de los siervos, de los hijos y de los amigos de Dios llega finalmente a su consumación en Dios. Entonces la libertad consistirá en la participación ilimitada en la vida eterna, en la plenitud inagotable y en la gloria del Dios trino. «Nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti», dijo Agustín. En relación con la libertad podemos decir que nuestro corazón está prisionero hasta que se libera en la gloria del Dios trino.

INDICE DE AUTORES

INDICE GENERAL